Fundația Națională „Dacia“

Caietele Universității „SEXTIL PUȘCARIU“ Brașov

Sesiunea internațională
de comunicări științifice
„Dumitru Stăniloae“
(e-conference) • Brașov 2002

Anul II • Nr. 2 (II.2.2002) • Vol. III • mai 2002

Editura „TIPONA“
Str. Enupărului nr. 10
tel./fax: 0268 – 422 315
Brașov

I.S.S.N. 1582 – 8263

Cuvânt înainte

Volumul al III-lea al Caietelor Universității „Sextil Pușcariu" conține lucrările prezentate în cadrul **Sesiunii internaționale de comunicări științifice „Dumitru Stăniloae" –** Tema 1: ***„Părintele Dumitru Stăniloae – Arhiereul ortodoxiei românești".***

În cadrul acestei secțiuni au participat – inclusiv cu valoroase comunicări – o serie de personalități de primă mărime ale teologiei, culturii și învățământului românesc:

- Academician **Alexandru SURDU –** Președintele Secției de Filosofie și Teologie a Academiei Române – *președintele Secțiunii conferinței consacrate părintelui Dumitru Stăniloaie*
- Prea Sfințitul Episcop **Vicențiu PLOIEȘTEANU** – Vicar Patriarh, reprezentantul *Preafericitului Părinte **TEOCTIST –** Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*
- Profesor universitar dr. **Ioan SCURTU –** Consilier prezidențial, Director al Institutului de Istorie „Nicolae Iorga" al Academiei Române
- Academician Profesor **Mircea PĂCURARIU** – reprezentantul *Înalt Prea Sfințitului **ANTONIE –** Mitropolitul Ardealului*
- Ambasador **Iuliu – Pancrațiu GHEORGHIU**
- Academician preot **Dumitru POPESCU** – a prezentat și mesajul *Arhiepiscopului Vadului, Feleacului și Clujului, ÎPS* ***BARTOLOMEU***

Trebuie amintit și faptul că, în cadrul ședinței în plen, a prezentat un mesaj și dl. **Mihai DRĂGUȘEL,** primarul comunei Vlădeni – locul nașterii Părintelui Dumitru Stăniloae.

CUPRINS

CONTENTS

Mesajul

Prea Fericitului Părinte TEOCTIST Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române,

transmis Academiei Române și
Universitãții „Sextil Pușcariu“,
cu ocazia organizãrii primei Sesiuni internaționale
de comunicãri științifice „Dumitru Stãniloae“
Brașov – 10 -12 mai 2002

Mulțumesc cãlduros Președintelui Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie din cadrul Academiei Române, domnului Academician Alexandru Surdu, precum și Universitãții "Sextil Pușcariu", domnului președinte Liviu Pandele, pentru amabila invitație de a mã adresa participanților la acest prestigios simpozion, consacrat memoriei pãrintelui Dumitru Stãniloae, la centenarul nașterii sale, precum și primei E-Conference realizatã cu ajutorul Internetului în România. Am avut fericita ocazie sã-l cunosc îndeaproape pe ilustrul nostru dascãl încã din perioada anilor 1950-1955, când am deținut funcția de rector al Institutului Teologic Universitar din București, în calitate mea de atunci de Vicar Patriarhal. Pãrintele Stãniloae funcționa la acest Institut ca profesor de Teologie Dogmaticã, unde s-a afirmat ca strãlucit teolog și profesor prin cursurile sale și prin studiile valoroase de teologie dogmaticã pe care le publica în revistele noastre centrale sau în strãinãtate. Cu toate necazurile și suferințele pe care le-a avut de îndurat din partea fostului regim, a reușit sã desfãșoare o activitate publicisticã susținutã și sã aducã o remarcabilã contribuție la așezarea teologiei noastre ortodoxe pe baze autentic biblice de mare importanțã pentru viața Bisericii și pentru misiunea ei în lumea contemporanã.

Opera monumentalã a pãrintelui Stãniloae a apãrut în vremuri de grea încercare pentru Bisericã și popor și a jucat un rol covârșitor în menținerea culturii spirituale românești sub raza harului dumnezeesc, oricât de îndârjitã a fost nãpãstuirea sufletului creștin al acestui popor în vremea respectivã. Cu toate dificultãțile pe care le-a întâmpinat, totuși, Editura Patriarhiei Române a reușit sã publice și prima ediție a celor trei volume ale Teologiei Ortodoxe, ca sintezã a operei sale și expresie neîntrecutã a cugetãrii teologice a ilustrului nostru dascãl, adevãrat reper pentru întreaga spiritualitate româneascã. Dupã cum ne aratã însuși autorul, în cuprinsul remarcabilei lucrãri, efortul sãu teologic și spiritual s-a orientat în trei direcții, care ne permit sã descoperim valoarea construcției sale dogmatice.

"Dupã numeroase studii despre teme de Teologie Dogmaticã, publicate în revistele teologice de la București între anii 1950-1970, spune pãrintele Stãniloae, Bunul

Dumnezeu ne-a ajutat sã alcãtuim și o sintezã de Teologie Dogmaticã Ortodoxã. Ea nu e o reproducere a acelor studii, ci e gânditã din nou și ca un întreg" pe baze biblice și patristice. Important în aceastã mãrturisire este faptul cã la baza tratatului sãu de Teologie Dogmaticã Ortodoxã, marele nostru dascãl așeazã o gândire holisticã, ontologicã relaționalã, care îi permite sã prezinte Sfânta Treime ca structurã a supremei iubiri, și sã punã în evidențã ordinea interioarã sau raționalã a cosmosului, ca un tot armonios în Logosul divin. Iar faptul cã și marii fizicieni ai lumii contemporane pornesc de la aceeași viziune holisticã a universului, aratã cât de actualã și de relevantã este gândirea holisticã a pãrintelui Stãniloae pentru dialogul dintre teologie și științã.

Apoi, renumitul nostru dascãl ne mai spune cã "s-a strãduit în aceastã sintezã sã descopere semnificația duhovniceascã a învãțãturilor dogmatice și sã evidențieze adevãrul lor în corespondențã cu trebuințele adânci ale sufletului și cu o anumitã experiențã a lui Dumnezeu, ca supremã comuniune și izvor la comuniuni". Pe aceastã cale, pãrintele Stãniloae a conferit doctrinei dogmatice ortodoxe un conținut spiritual, care i-a permis sã depãșeascã o teologie abstractã, care nu mai rãspunde aspirațiilor spirituale ale omului, dar și o spiritualitate care nu mai coboarã în lume, pentru a susține experiența comuniunii omului cu Dumnezeu. Legãtura dintre teologie și spiritualitate a permis regretatului nostru dascãl sã punã în luminã principiul fundamental al gândirii patristice, anume cã "Dumnezeu s-a fãcut om, pentru ca omul sã se îndumnezeiascã". Acest principiu se întemeiazã pe relația dinamicã dintre Dumnezeu și om, și ne permite sã depãșim decalajul dintre progresul tehnic al lumii și regresul ei spiritual, fiindcã omul nu trãiește numai cu tehnica, ci și cu cuvântul lui Dumnezeu.

În fine, pãrintele Stãniloae ne mai spune cã "s-a condus în strãduința sa teologicã de modul în care au înțeles învãțãtura Bisericii Sfinții Pãrinți de odinioarã, dar am ținut seama în întreprinderea de fațã a dogmelor și de necesitãțile spirituale ale sufletului care-și cautã mântuirea în timpul nostru, dupã trecerea prin mai multe și noi experiențe de viațã, în cursul atâtor secole care ne despart de epoca Sfinților Pãrinți. Ne-am silit sã înțelegem învãțãtura Bisericii în spiritul Pãrinților, dar în același timp sã o înțelegem așa cum credem cã ar fi înțeles-o ei astãzi. Cãci, ei n-ar fi fãcut abstracție de timpul nostru, așa cum n-au fãcut de al lor". Aceastã confesiune a pãrintelui Stãniloae scoate în evidențã rolul important și mediator al teologiei între Revelația divinã și cultura vremii.

Revelația divinã, cuprinsã în Sfânta Scripturã, rãmâne neschimbatã peste veacuri, fiindcã este rezultatul lucrãrii lui Dumnezeu neschimbat și etern. Cultura însã evolueazã de la epocã la epocã, de la cea anticã la cea medievalã și de la cea medievalã la cea modernã, fiecare cu problemele ei specifice. Rolul teologiei este cel de a angaja dialogul cu praxisul cultural, ca sã poatã identifica împreunã problemele lumii în care trãim, dar și cultura trebuie sã dialogheze cu teologia pentru ca împreunã sã înalțe omul spre sfera valorilor ultime care își au temeiul lor în Dumnezeu cel personal. În viziunea pãrintelui Stãniloae, Teologia Dogmaticã Ortodoxã nu este doar o expunere a adevãrurilor de credințã ortodoxe, ci și un imn grandios înãlțat nespusei iubiri dumnezeiești a Sfintei Treimi.

Întreaga sa operã ne aratã cã Pãrintele Stãniloae a fost un strãlucit teolog, profesor și pedagog, care a îmbinat rugãciunea cu profunzimea de gândire și cu valorile culturii. Aceste calitãți remarcabile, însoțite de o rarã putere de muncã intelectualã, i-a permis sã dea la ivealã o operã monumentalã, alcãtuitã din mii de pagini, care au pus în

evidență caracterul dinamic al teologiei și spiritualității răsăritene, pentru vremea în care trăim. "Dacă se impune o sarcină pentru gândirea de mâine, spune ilustrul nostru părinte, aceasta privește dezvoltarea unei teologii a mișcării, ca o explicare teologică a ei, după ce științele naturii au pus în evidență importanța universală a mișcării și a energiilor care o susțin în legile descoperite de ea în toată realitatea creată". Părintele Stăniloae a pledat pentru o teologie a mișcării, în care efortul omului se împletește sinergic cu cel al Creatorului, fiindcă aceasta ne permite să depășim barierele confesionale din calea unității creștine și să contribuim la întâlnirea teologiei cu știința și cultura. Pentru remarcabila sa activitate teologică, părintele Stăniloae a primit numeroase distincții și premii în țară și străinătate, a fost proclamat "doctor honoris causa" la mai multe universități și a devenit membru al Academiei Române după 1989.

Credem că nu există un omagiu mai prețios adus părintelui Stăniloae decât acest simpozion, fiindcă el constituie un nou început pentru dialogul dintre teologie și cultură, pe care regretatul nostru dascăl l-a pregătit prin întreaga sa operă teologică și culturală.

Mulțumim organizatorilor acestui simpozion, Fundația "Dacia"- Universitatea "Sextil Pușcariu", Asociațiunii Astra și Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Sociologie din cadrul Academiei Române, consacrat comemorării centenarului nașterii părintelui Dumitru Stăniloae, ca un prinos de recunoștință pentru tot ce a reprezentat dânsul pentru spiritualitatea, teologia și cultura noastră românească sau europeană.

Rugăm pe bunul Dumnezeu să binecuvânteze pe participanții la această prestigioasă întrunire, și pentru ca lucrările simpozionului să fie încununate de succes, spre binele și folosul tuturor.

10 mai 2002 **Patriarhul Teoctist**

PĂRINTELE PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE

Î.P.S. **ANTONIE**
Mitropolitul Ardealului

Se vor împlini în viitorul apropiat 10 ani de la trecerea dincolo, în Împărăția luminii și la viața cea neîmbătrânitoare, a Părintelui teologiei dogmatice românești Dumitru Stăniloae.

Pe aripile timpului au trecut deja 10 ani de când părintele Stăniloae nu mai este printre noi.

Deși îi simțim cu toții lipsa, totuși, el este prezent în inimile și cugetele noastre, mai ales a celor care l-au cunoscut și care l-au avut dascăl.

Este prezent prin opera sa impresionantă care a depășit granițele țării, făcându-l să fie una dintre cele mai mari, dacă nu cea mai mare personalitate teologică a secolului trecut.

Este prezent prin elocvența și claritatea discursului său teologic, prin caracterul său deosebit, prin jertfelnicia și dragostea cu care a slujit deopotrivă catedra universitară și altarul străbun.

Gândire originală, creatoare, îndrăzneață, capacitate de adâncire până la epuizare a tuturor posibilităților de exploatare a unui gând, a unui fapt, a unei prezențe a lui Dumnezeu în lume, în cuvânt, în om, în univers – iată ce și cine a fost și rămâne Părintele Stăniloae.

Nimeni ca dânsul n-a descoperit sensuri noi acolo unde nimeni nu le bănuia, n-a elaborat mai pe înțeles și cu noi înțelesuri o teologie a lumii, o teologie a persoanei – pornind de la Dumnezeu – Persoana – o teologie a armoniei și a echilibrului, o teologie a omeniei, folosindu-se în aceste din urmă elaborări mai ales de felul cum se reflectă ele în alcătuirea sufletului românesc.

Pentru totdeauna și pentru toate generațiile care vor veni după noi, va fi Profesorul care ne-a învățat taina apropierii de Dumnezeu. Când se va zice “Filocalie”, se va zice Stăniloae.

Am avut șansa să fiu unul din prima generație de studenți ai săi la Facultatea de Teologie din București.

Atunci i-am ascultat cursul de Teologie ascetică și mistică.

Spiritualitatea românească i-a datorat atunci, și de atunci încoace, instaurarea unui nou model de viață duhovnicească în mănăstiri, ca și în sufletele preoților și ale laicilor, mai ales în condițiile în care viața duhovnicească trebuia să se ascundă în rugăciune, în tăcere, în meditație, adesea într-un incognito aproape subversiv, dar viu și lucrător.

A fost un “rug aprins” care ardea și nu se mistuia.

A fost istoric, apologet, dogmatist.

În toate a excelat.

În spiritualitate însă, e de pe acum în rândul Părinților Bisericii, și ne va rămâne mereu Dascăl și Îndrumător, căci n-a murit, ci a trecut prin moarte la viață.

Cu acest prilej aniversar, adresăm cuvânt de felicitare și de binecuvântare Academiei Române, personal domnului Acad. Alexandru Surdu, pentru organizarea acestui Simpozion "Dumitru Săniloae" în cetatea Brașovului.

Cerem binecuvântarea lui Dumnezeu asupra participanților și-L rugăm să odihnească sufletul părintelui Dumitru în latura celor vii și să-i răsplătească după vrednicie ostenelile de o viață închinate teologiei, culturii și Bisericii noastre Ortodoxe Române.

În veci pomenirea lui.

PĂRINTELE STĂNILOAE

Arhiepiscopul **BARTOLOMEU**
al Vadului, Feleacului și Clujului

De acum, într-adevăr, e cu noi. El e din stirpea celor ce nu se duc: intrat în veșnicie, se-ntoarce cu ea-n potir; preoție lucrătoare și dincolo de veac.

A fost o vreme când lucram, împreună, în aceeași încăpere din incinta Antimului, pe un etaj căptușit cu cerneală.

Ieșiserăm de la Aiud, așteptam să ne crească părul și scriam pentru reviste, măcar că încă nu aveam "drept la semnătură": el, Stăniloae, trebuia să se iscălească nu-știu-cum, un pseudonim la adăpostul căruia își putea agonisi câțiva bănuți pentru el și familie. Atunci l-am văzut cum lucrează, și nu știam dacă trebuie să-l invidiez ori să-l admir. Mai-tânărul său coleg, învățat să-nvârtă de douăzeci de ori cuvântul în vârful condeiului, se surprindea fascinat de repeziciunea cu care

Profesorul era în stare să aștearnă câteva zeci de pagini parcă dintr-o răsuflare, rând după rând, filă după filă, cu scrisul său aproape imposibil, urât, lăbărțat, dezordonat, eliptic, în desăvârșit contrast cu ordinea de cristal a unui intelect cosmic, de-abia ghicit între două căpițe de hârtie. Rar câte-o ștersătură, tot atât de rară verificarea, din fugă, a unui citat patristic.

Omul nu părea că mucezise cinci ani în pușcărie; totul într-însul se păstrase rotund și curat, într-un tezaur care nu mai putea fi memorie: era trăire. Ei da, când ajungi să-L trăiești plenar pe Dumnezeu, nu mai e nevoie să-L ții minte, că te ține El. Atunci, urmărindu-l pe Stăniloae cum scrie, am știut că există o febră a Duhului Sfânt: o învăpăiere a celor aleși de Domnul să-I tălmăcească-n cuvinte ceea ce scrisese El tainic, pe nisip.

Dincolo de anii academici, dincolo de muncă, dincolo de asceză și dăruire, uriașa operă a Părintelui Stăniloae este o harismă; nu, nu stare de grație, ci revărsare de har.

Ar fi greșit să se creadă că profesorul trăia într-un turn de fildeș teologic.

Purta într-însul și toate antenele gazetarului temperamental, gata să culeagă nu numai fapta ci și semnul ei imediat, gata să dea o replică pe măsură unui spirit polemic din care nu lipseau noblețea și cavalerismul.

Membru fondator al Grupului de Reflecție de după Decembrie '89, se interesa zilnic de mersul treburilor bisericești, pe atunci cam în derivă, și se purta precum secundul unei corăbii bântuite de valuri; proptit în catarg și scrutând furtuna, răcnea cu furia controlată a înțeleptului peren.

Și rămânea optimist.

Nu avea decât o singură tristețe: unde ne sunt intelectualii de altădată, care săreau, toți, să-și apere Biserica în ceasuri de cumpănă?…

Și o singură patimă: iubirea pentru Biserica Neamului său. Biserică-Neam, două ființe ce nu pot fi nici împărțite și nici despărțite.

> Să nu uităm că Părintele Stăniloae este autorul enunțului: *Noi, Românii, reprezentăm un unicat: suntem singurul popor de origine latină și credință ortodoxă; prin latinitatea noastră îi aparținem Occidentului, prin ortodoxia noastră îi aparținem Răsăritului; suntem puntea ideală de legătură între cele două lumi.* Acest enunț, astăzi loc comun, ar putea deveni temelia întregii noastre politici de stat în contextul reașezărilor europene.

Născut în Vlădenii Făgărașului, Părintele Dumitru Stăniloae este darul cel mai prețios pe care pământul Transilvaniei l-a făcut văzduhului nostru național.

[Reprodus din vol.: Bartolomeu Valeriu Anania,
Arhiepiscopul Clujului
Apa cea vie a Ortodoxiei,
Cluj-Napoca, 2002, p. 33-34]

ISIHASMUL ORTODOX ȘI MEDITAȚIA TRANSCENDENTĂ

Academician **ALEXANDRU SURDU**
Președintele Secției de Filosofie și Teologie a Academiei Române

Apariția, în ultimii ani, a unui număr impresionant de lucrări referitoare la religiile orientale nu se datorește vreunui interes special, mai ales al românilor, pentru acestea, nici vreunei confluențe culturale, româno-orientale, cum se afirmă uneori, care ar fi acum reluată, în mod firesc, cu mai mult interes.

La noi a fost și a rămas dominantă influența spirituală occidentală.

De altfel, la o privire mai atentă, se poate constata că lucrările respective, apărute la noi, nu provin din Orient, ci sunt traduceri, uneori foarte laxe, din limbi occidentale, autorii fiind și ei occidentali sau orientali occidentalizați. Facem abstracție aici de puținele lucrări clasice, din filosofia indiană, în special, traduse de orientaliștii români chiar în timpul dictaturii comuniste. Ele țin de domeniul culturii generale și n-au nici o tentă propagandistă.

Este vorba de lucrări de popularizare a unor tehnici de relaxare și meditație, mult simplificate modului de viață occidental. Ele conțin multiple promisiuni de reușită și multe avantaje: confort fizic și spiritual, frumusețe și sănătate, succese în viață, cu efort minim și puțină perseverență. Ele pot fi practicate individual, la domiciliu, fără deplasări sau cheltuieli. Multe sunt prezentate ca un fel de igienă personală, ca recomandări banale de genul spălatului pe mâini înainte de masă.

Faptul că situația nu este chiar atât de simplă îl dovedește interesul pentru astfel de lucrări ale unor secte, organizații și asociații, tot de sorginte accidentală, care urmăresc un fel de transformare a individului, de pregătire a lui pentru receptarea unor concepții, dacă nu contrare cel puțin diferite de cele tradiționale și, în special, de cele creștine.

Oricât de simple și banale ar fi unele recomandări, de genul „spălării creierului" înainte de culcare, ele presupun, implicit sau explicit, debarasarea de unele obiceiuri creștine, cum ar fi *rugăciunea*.

Se profită de atmosfera, dacă nu ateistă, cel puțin de nepăsare pentru problemele religioase în genere, moștenită de la vechiul regim.

Dar lucrurile nu stau întotdeauna așa. Chiar la persoanele necredincioase sau pasiv-creștine se păstrează o anumită „decență" și se fac vădite rezerve nu atât față de eficacitatea „noului" stil de viață, ci față de implicațiile lui, totuși religioase, dar, evident, necreștine.

Este vorba de o situație cunoscută, pe care unii autori o au în vedere și căreia îi caută soluții corespunzătoare. Se vorbește despre „toleranța" religioasă, despre originea comună a religiilor, despre elementele lor comune, despre posibilitatea unei religii comune, în care să se poată regăsi toate, dar al cărei fundament să-l constituie totuși una, dar una evident necreștină, de genul meditației orientale.

Pentru liniștea spiritelor se dau exemple de creștini care au adoptat practicile indiene sau tibetane. Mai mult, se afirmă că acestea nu numai că nu dăunează cu nimic credinței creștine, dar o și completează sau perfecționează, căci au, în fond, o mulțime de elemente *comune:*

ascetismul, anumite posturi, tehnici respiratorii, claustrări și alte elemente care țin de meditație în genere.

Astfel de elemente există într-adevăr, nu numai în practicile religioase creştine, ci şi în cele iudaice şi islamice, cum încearcă s-o dovedească Marc de Smedt (*Tehnici de meditație,* Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti 1998), nu numai că tocmai aceste elemente, şi mai ales semnificația lor, contribuie la *deosebirea* dintre aceste religii, unele față de celelalte, dar în special față de yoga, budism şi taoism.

Autorul amintit consideră că nu există „meditație creştină", expresia nefiind nici uzuală, ci doar astfel de „elemente", ceea ce nu înseamnă însă că s-ar fi urmărit, dar nu s-a ajuns încă la așa ceva. Criteriul acesta, de altfel, aplicat religiilor, conduce la o falsă ierarhizare a lor, care nu mai corespunde nici criteriilor sistematice, nici celor istorice. Anumite practici șamanice, în ciuda eficacității lor personale sau colective, au fost abandonate în cursul evolutiv al religiilor, care nu se reduce la perfecționarea unor astfel de „tehnici". Religiile au semnificații multiple, sociale, estetice, morale, justițiare și chiar politice, prin care au dăinuit și s-au impus.

După sistematizările uzuale, meditația orientală ar avea cinci faze: pregătirea, claustrarea, relaxarea, concentrația și relevația. Acestea conțin, la rândul lor, elemente care pot fi folosite ca termeni de comparație. Dar trebuie subliniat faptul că orice comparație presupune, când este vorba de religii diferite, precizarea prealabilă a semnificației pe care ar putea s-o aibă o eventuală „meditație" în ansamblul unei doctrine religioase. Iar existența sau nu a unor elemente, ca și a unei „tehnici" mai mult sau mai puțin perfecționate de practicare a lor, trebuie considerată în funcție de interesul, de necesitatea sau ponderea acestora.

Cele mai multe elemente încadrabile în fazele unei „meditații creştine", dacă s-ar putea folosi această denumire, le găsim în *isihasmul ortodox.* Faptul că el n-a fost acceptat de către catolici, tocmai pentru că o parte din elementele sale, care au provocat discuții chiar și între ortodocși, înseamnă lipsa de pretenții față de catolici atât în exersarea, cât și în perfecționarea isihasmului.

Isihasmul (de la gr. *hesychia* = liniște) poate fi considerat o doctrină și o practică de tip mistico-ascetic pentru obținerea stării de liniște sufletească.

Principal, isihasmul presupune credința creştină și nu poate fi despărțit de aceasta, respectiv practicat sau experimentat de un necreștin. Termenul de „experiență religioasă", frecvent în lucrările moderne de psihologia religiei, nu poate fi acceptat în acest caz. În aceasta constă și deosebirea principală între isihasm șI meditația, simplificată sau nu, de tip oriental, care este chiar recomandată oricui și socotită independentă de orice credință. Meditația orientală poate fi experimentală.

Isihasmul nu este o experiență mistică, ci o *trăire* mistică legată de trinitatea creştină. O *„trăire a lui Dumnezeu"*, cum îi spunea **Dumitru Stăniloae**, realizată prin harul Duhului Sfânt și invocarea lui Isus Hristos. Or, această trăire este imposibil de conceput, și chiar lipsită de sens, fără credința în Trinitate. *Isihastrul* sau *sihastrul*, cum îi spunem noi, nu era o simplă persoană cu performanțe ascetice, ci chiar făcea parte dintr-o comunitate monahală, în care era primit numai dacă îndeplinea anumite condiții, și menținut dacă ducea o viață corespunzătoare (cenobitică). Acestor călugări li se adresează, prin scrierile lor, alți călugări încercați (eremiți) care au cunoscut sau practicat sihăstria.

Pregătirea sihăstriei se făcea, în cadrul vieții monahale creştine, prin întărirea credinței (rugăciuni, cântece, lecturi și slujbe), având ca notă comună cu meditația orientală recomandarea de a-și căuta, fiecare călugăr doritor de sihăstrie, „un povățuitor și un dascăl neamăgitor". Acesta

nu este un simplu „guru” care să-l inițieze în credința creștină, ca un amator oarecare de „experiență religioasă”. „Povățuitorul” trăiește în aceeași comunitate monahală și nu i se cere să fie un fel de sihastru „cu performanțe”, căci, în genere, sihaștri (cum arată și semnificația cuvântului românesc) nu oferă „spectacole”, ca fachirii. „Povățuitorul” este mai degrabă un fel de duhovnic, căruia i se spovedește călugărul care dorește să practice trăirea isihastră – monahul ortodox obișnuit (cenobit) practicând-o și el, parțial, ca viață mânăstirească.

Între călugărul ortodox obișnuit și sihastru n-a existat niciodată o diferență decât în privința intensității trăirii religioase. Se cunosc exemple de isihaști iluștri, ca **Sf. Grigore Palama**, care își împărțea timpul în zile dedicate meditației isihaste și zile dedicate slujbelor religioase colective, ca și unor perioade întregi dedicate disputelor teologice.

Nici *claustrarea* nu era totală, și nici permanentă. De regulă, era săvârșită în chiliile mânăstirilor. Uneori sihaștrii trăiau în grupuri pe lângă mânăstiri, în așa numitele „sihăstrii” care deveneau cu timpul mânăstiri. Trăiau uneori și izolați în pustie sau păduri, fără ca această izolare să constituie un scop în sine sau să devină un criteriu de apreciere. Claustrarea era un mijloc de izolare față de perturbațiile externe ale vieții obișnuite. Este inconceptibilă însă, din perspectivă creștină, izolarea totală de comunitatea monahală, și mai ales de biserică, după cum nici mânăstirile, prin bisericile lor, nu sunt izolate de comunitatea creștină.

Mai mult, isihia în genere avea ca obiectiv nu numai comunitatea sihastrului cu divinitatea, ci și comunicarea cu colectivitatea monahală și creștină în genere, care se realiza prin frecventare reciprocă. Sihăstria nu reprezintă un obiectiv personal, individual, ci o cerință a comunității creștine, în folosul comunității. Ceea ce o distinge clar de meditația orientală, care nu ridică problema comunicării, ci devine o chestiune personală, de confruntare a individului izolat cu sine însuși.

Despre *relaxare* nu se poate vorbi în cadrul isihasmului, din mai multe motive. Practicare lui este considerată „o lucrare”, o activitate, un mod de viață *(„viețuirea în liniște”),* care implică, „pe lângă credință”, și o multitudine de „fapte bune”. Or, relaxarea presupune tocmai întreruperea activității. În plus, isihia se bazează pe rugăciunea permanentă, pe *„chemarea cu credință a numelui Domnului nostru Isus Hristos”*, care se face verbal și mintal, urmărindu-se intensificarea permanentă a relației credinciosului cu persoana lui Isus Hristos. „Avem aici ceva – observă Dumitru Stăniloae – cu totul deosebit de metodele yoghiste, care au un caracter pur neutral.”

Isihasmul presupune și ceva asemănător tehnicilor de respirație din meditația orientală. Acelea însă, mult perfecționate, au ca obiectiv tot relaxarea, lipsa de activitate fizică și psihică. Pe când „trăirea în liniște”, dimpotrivă, este în toate accepțiile legată de activitate. Pierderea legăturii mintale și sentimentele cu sensul rugăciunii lui Isus coincide, practic, cu abandonarea isihiei, ca și cu abandonarea activității fizice, a lucrului „cu mâinile”. *„Iar cel ce nu lucrează, pe măsura nelucrării își arată măsura necredinței și, după măsura necredinței, se lipsește de har”*, este citat Sf. Maxim Mărturisitorul, în legătură cu activitatea isihastului. Subliniat fiind faptul că *„mai mare decât lucrarea este rugăciunea curată”* (după Calist și Ignatie Xanthopol), adică activitatea psihică intensă, contrară oricărei accepții a relaxării.

De altfel, cele cinci momente ale isihiei inițiale sunt numite tot „lucrări”, fiind activități propriu-zise succesive: rugăciunea lui Isus, cântarea și citirea din cărțile creștine, meditarea asupra temelor biblice, activitatea fizică manuală și revenirea la rugăciune.

Rugăciunea lui Isus, numită și ***„rugăciunea inimii”***, presupune, după *unele* relatări, imaginarea pătrunderii prin respirație a minții (de fapt, a „gândirii” = *nous*, nu a „minții”, care semnifică astăzi *sediul* gândirii), spre inimă, considerată sediul sentimentelor. Se recomandă reținerea periodică a respirației pentru menținerea „minții în inimă”, dar fără urmărirea vreunei performanțe de tip fachiric, cu consecințe parapsihice. Scopul acestei „pătrunderi” îl constituie curățirea inimii de pasiunile dăunătoare (pofta, grija etc.). Această „curățire” sugerează, de asemenea, ceva de genul relaxării, numai că nu este o „curățire” totală, care să conducă la ceva

asemănător apatiei obișnuite, adică lipsei de pasiuni pe care o urmărește orice relaxare. Este vorba aici mai degrabă de o „purificare", pe de-o parte, și, pe de alta, de o intensificare a pasiunii curate, realizată prin „contopirea" minții cu sufletul, a gândirii cu sentimentul, ceea ce determină întărirea sinergetică, mintală și sentimentală, a iubirii întru Hristos.

Prin aceasta dispare însă și aspectul de transcendentalitate, de *coborâre* spre adâncurile sufletului, pe care le intenționează meditația orientală, numită chiar *transcendentală,* adică îndreptată spre un *dincoace* de noi înșine și justificată dogmatic prin identitatea Brahman-Atman.

Coborârea în suflet la isihast nu înseamnă coborârea spre divinitatea ascunsă, eventual, în suflet. Căci divinitatea creștină *transcendentă,* nu *transcendentală,* este *dincolo* dincolo de noi, nu dincoace. Activitatea sufletului, coborârea minții spre suflet, este doar premisa purificării lui în vederea *înălțării* treptate, *scalare* chiar*,* spre transcendența divină. Căci Dumnezeu, în accepțiunea creștină, nu numai că este transcendent, dar este și supersistent, supersubstanțial (*hyperousidios*).

Există ceva în sufletul curat al creștinului, din harul (puterea) Duhului Sfânt obținut prin Botez, care în mod obișnuit se întinează pe parcursul vieții pline de păcate. Este o „fărâmă" de dumnezeire activată prin credință și rugăciune, care le permite *uneori* și *unora* dintre isihaști accesul spre cele dumnezeiești, spre ceea ce s-a numit chiar **„îndumnezeire"** (theosis). Înălțarea, sublimarea umanului spre divin, care nu se poate realiza niciodată total. Care nu poate să conducă la *identitatea* umanului (finit și relativ) cu Dumnezeu (infinit și absolut). Sublimația, înălțarea spre divin, identificarea fără identitate a umanului cu divinul (conceput totuși ca personal, ceea ce permite comunitatea și comunicare), diferențiază clar isihasmul de orice meditație necreștină, de orice mistică necreștină în genere.

Se vorbește și de anumite posturi ale isihastului, mai ales în timpul rugăciunii, ca și despre gesturi (semnul crucii) și anumite mișcări (diferite tipuri de mătănii). Acestea nu au, de asemenea, nimic în comun cu posturile yoghine, cu pozițiile rigide, uneori deosebit de incomode pe care le adoptă yoghinii, urmărind, și în aceste cazuri, performanțele. Posturile isihaste nu sunt urmărite în mod special și țin mai mult de aspectul „lucrativ", activ al sihastrului, decât de o eventuală „încremenire" yoghină. De altfel, printre recomandările „lucrative", sunt menționate și aproximativ trei sute de mătănii pe zi, ceea ce înseamnă foarte mult.

> Rezultatul concret al isihasmului este, de asemenea, diferit de cel urmărit prin meditația orientală: ataraxia, nirvana sau vacuitatea, adică identitatea negativă cu divinitatea, pierderea de sine, abandonarea. În isihasm se vorbește de revelarea „luminii dumnezeiești", care nu este altceva decât dobândirea harului, îndumnezeirea cu Duhul Sfânt prin rugăciunea lui Isus. Este de neconceput obținerea acestui har fără ajutorul divin, ceea ce reprezintă un alt specific al isihasmului.

În fine, harul duhovnicesc, obținut de foarte puțini isihaști, care, în ciuda strădaniilor, sunt aleșii rari ai lui Dumnezeu, poate fi și este utilizat în folosul comunității creștine (harul prevestitor, tămăduitor, mângâietor etc.

Meditația orientală este o problemă personală, iar performanțele ei nu sunt utilizate în scopuri altruiste. Yoghinul rămâne retras, un izolat pentru sine, pe când isihastrul este un ascet devotat comunității creștine.

Există încă multe elemente care diferențiază radical meditația orientală transcendentală de isihasmul ortodox, care ar putea fi numit *meditație transcendentală.* În orice caz, ele nu au nimic comun, decât în aparență, și sunt total opuse.

Meditația isihastă reprezintă o înălțare spre superconștiința luminoasă a transcendenței divine, pe când meditația orientală este o coborâre spre tenebrele adânci ale inconștientului.

DUMITRU STĂNILOAE, ORIZONT PERSONALIST

Academician **Gheorghe VLĂDUȚESCU**
Vicepreședinte al Academiei Române

Este aproape o regulă ca filosofii de sistem să refacă istoria, teleologic.

Hegel o hegelianiza. Comte o gândea pozitivist, Gilson și Maritain o interpretau ca pregătire a tomismului și, apoi, ca sporire în câmpul acestuia, Heidegger avea să și-o facă, așa-zicând, după chipul și asemănarea sa. Emmanuel Mounier o afla ca devenire în conceptul personalismului.

Nici o încercare în acest fel nu este discutabilă în principiul său, de îndată ce lectura este interpretativă, presupunând în mod necesar situări și reevaluări distincte.

Și încă ceva, poate mai important.

> *Tradiția nu este inertă, sau nu trebuie socotită așa. Orice gest în reconstrucția sistematică ori în hermeneutica aplicată istoriei presupune ca pe o condiție esențială, dacă nu ca pe o regulă a metodei, trecerea faptului sau evenimentului filosofic în argument filosofic. Fără această transfigurare istoria ar fi pierdută, faptele ei nemaiputând să coparticipe la sporirea de sine a conștiinței filosofice.*

Deschise, filosofiile, așa zicându-le istorice, determină o multiplicare a modalităților hermeneutice și, deci, le și legitimează epistemologic.

Diferențiate, după cum orizonturile de situație înseși se scriu în același câmp, dar în tonalități diferite, ele nu se exclud valoric. Mai coerente, mai esențializante, mai operaționale unele decât altele, toate participă aproape organicist la întreg pentru că fiecare, în mai mare sau mai mică măsură, totuși, îl aproximează.

Una dintre cele mai aproape de întregul năzuit pare să fie aceea de sugestie personalistă, nu încape îndoială, că, datorită locului privilegiat pe care, așa cum era firesc, omul și l-a „încercuit" în câmpul reflecției filosofice, mai de când aceasta va fi irumpt în istorie.

De aceea Emmanuel Mounier era perfect îndreptățit să asimileze principial, istoria gândirii filosofării ființei noastre prin reflecția asupră-ne. În această perspectivă, istoria personalistă a filosofiei dă seamă și de ceea ce filosofia percepe din mișcarea de personalizare dar și de ceea ce se adaugă acesteia.

Faptul, în mod evident, urmează chiar felului de a fi al filosofiei (filosofilor) în acest concept. Putându-se vorbi de personalisme încă antice, de un personalism, aproape, ca o dominantă în Evul Mediu și în Renaștere sau ca de o dimensiune esențială a spiritului modern, în secolul nostru se întâmplă, dacă se poate spune așa, o explozie. Nu intră în discuție numai formele explicite (acelea care se vor fi determinat, astfel, programatic) dar și cele implicite.

În ordinea celor dintâi, definitorii, veacul nostru aduce un timp de culminație a motivului, atât „geografic" (în Europa dar și în Orient sau în „lumea nouă") cât și tipologic: personalisme în sugestie creștină (ortodoxă, catolică, protestantă, în personanță iudaică sau islamică, personalisme bio-antropologiste, centrate într-un evoluționism critic teologizant (P. Teilhard de

Chardin) ori, dacă se poate spune așa, teo-paradigmatic, adică în Dumnezeu ca Persoană a persoanelor început-și-sfârșit (C. Rădulescu-Motru), dar cu dominantă scientistă.

> *Într-un registru atât de cuprinzător, încât par a nu se aduna, atât de multele personalisme sunt, totuși, convergente într-o antropologie în care persoana și personalizarea se determină presupunând transcendența ca model și ca putere cu valoare actualizantă. În personalismele creștine, fiecare persoană este imagine a lui Dumnezeu, fiind chemată să formeze un imens corp mistic în iubirea lui Hristos. Peste persoane, de aceea, „nu domnește tirania abstractă a unui Destin, a unui cer al Ideilor sau al unei Gândiri impersonale, indiferente față de destinele individuale, ci un Dumnezeu El însuși personal, un Dumnezeu care și-a dat persoana Sa pentru asumarea și transfigurarea condiției umane și care propune fiecărei persoane în parte o relație singulară de intimitate, o participare la Divinitatea Sa." (Emm. Mounier,* ***Le personalisme****, Paris, P.U.F., 1955, p. 12, 11)*

Punct de plecare și scop în mișcarea de personalizare, persoana se instituie și se desăvârșește prin sporire de sine ca printr-o participație la transcendența dătătoare de sens și organizatoare de sensuri, fiind paradigmatică, nu însă, așa-zicând, în modalitate riguros transcendentistă ci în alta, transcendentalistă. În această perspectivă, putând admite o „hristologie transcendentală" (Karl Rahner), în urmarea „prezenței Logosului în spiritul uman" (Dumitru Stăniloae), „personologia" presupune, deopotrivă, „procesiunea", ca mișcare în jos și „conversiunea" ca mișcare în sus, ori în alte cuvinte, „trans-descendența" și „trans-ascendența".

> Personalist într-o „lectură" filosofică, Părintele Dumitru Stăniloae, în orizontul creștin, poate că este cel mai aplicat principiului transcendentalității, antropologic întemeietor în însăși ordinea formală, prin aceea că ființa noastră „în-trupând transcendența, este nevoie de transcendență, atât pe orizontală, de „celălalt", cât și pe verticală, de Absolut. Ca punct de întretăiere a celor două planuri, la scara sa și în modul său, omul, deci, are transcendența în sine ca pe o condiție, de fapt ca pe cea dintâi. Astfel că, ontologic, aceasta este o perspectivă transcendentală, cu dominantă însă în mișcarea conversivă.

Stare de sine „a unei firi spirituale, sau și spirituale", „una din unitățile unei astfel de firi, în strânsă corelație cu celelalte unități" și în relație cu Dumnezeu ...", omul ca persoană se instituie „ca un «cine» unitar, care este și se știe subiectul unei firi sau al unui fond complex de însușiri din care scoate acte mereu noi și în care suportă și primește actele altor factori personali și impersonali" (Dumitru Stăniloae, **Teologia dogmatică ortodoxă**, 1978, vol. II, p. 37).

Subiect, fiind „centrul subzistent al actelor și reacțiilor sale" și „fond ce-și actualizează potențele sale", este și „natură" sau „obiect", ca „instrument pus în valoare de aspectul persoanei ca subiect" (ibid., p.39). În dublă determinație, nu este însă o realitate duală, de un fel, într-o parte, de altul, în alta. *„Natura omului este una deși e alcătuită din suflet și corp"* (Dumitru Stăniloae, **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu**, 1978, p. 78). Un întreg, în întregul ei subiect și, tot asemenea, obiect, dar în raport cu spiritul, deja asumat, „Omul, ca trup, poate fi considerat ca un obiect și supus unui tratament asemenea obiectelor, dar faptul că cele ce se petrec în el sunt simțite conștient și la actele lui participă și el, arată că nu e numai materie, ci trupul e unit în mod negrăit cu sufletul liber conștient și cugetător și penetrat de el, rămânând ca atare totodată mai presus de starea de obiect ..." (ibidem, p. 82).

Suflet și corp ca un întreg, din condiția ontologică a acestuia, omul este ceea ce este prin dominantă. În egală măsură suflet și corp, ar ilustra doar modelul dualist, fără a mai fi el însuși,

adică un întreg. Astfel spus, ar trece, ca realitate, în regimul unui irațional, tocmai ca întreg.

Aceasta întrucât, inteligibil ca trup, inteligibil și ca suflet el nu s-ar mai putea gândi ca altceva decât o entitate alături de alta.

Cum, ontologic, întregul este în altă situare decât elementele cum nu rezultă prin simplă însumare, cum este mai mult decât suma, faptul de a fi ca atare depinde, ca într-o pereche recesivă, zicând astfel după Mircea Florian, de dominantă. Iar aici, în această diadă, precumpănitor este sufletul, acea componentă, deci, care ne construiește și ne definește ontologic.

> *Suntem și trup, altminteri n-am mai fi în lumea aceasta și ai acestei lumi sau dacă da, judecând la limită, n-am mai fi în măsură să comunicăm cu ea. Paralelismul psiho-fizic, în mod negativ, face demonstrația. Numai că trupește, suntem ca lucrurile, o formă în lume, neînstare să ne „încercuim” în altă ontologie, deci să fim contrar ființei în sine, a metafizicii, mereu în sporire, ca o continuă re-creare ca din nimic, pentru că tot ceea ce suntem, suntem întrucât simbolizăm.*

Ca trup apărem; prin suflet adăugăm acea jumătate (de la symbállein) care lipsește condiției noastre carnale și lumii însăși. Sporim, adică, ființa lumii și astfel, suntem după chipul lui Dumnezeu, paradigma noastră ontologică, temeiul, șansa noastră și, asemenea celei de a patra diviziuni eriugeniene, întoarcerea (finalitatea) noastră.

Citându-l pe Părintele Stăniloae, poate, cel mai mare teolog al Ortodoxiei din acest veac, și, oricâtă rezerva sa față de filosofie, totuși, în marii filosofi ai timpului, ne încumetăm să mai credem în noi, paradoxal, întrebându-ne, dacă nu chiar îndoindu-ne, asupra noastră.

Aparent definitiv în demonstrații, el este neliniștit și neliniștitor, provoacă, dezvăluindu-ne mereu ceea ce nu suntem, pentru a fi ceea ce trebuie să fim.

Să-l citim, deci, pentru a ne întreba ca să ne răspundem, și pentru a ne răspunde interogativ!

Acest „profil” este, doar, ca „protreptic” sufletesc pentru înțelepciune, prin acest mare înțelept al lumii noastre, vremelnice.

> Atunci am zice – când crede în Dumnezeu Treime. Și atunci, ceea ce rațiunea percepe „scandalos” ca paradox, se asimilează ca taină și face din această taină temei al existenței sale în această lume. Prin cunoașterea rațională percepem toate câte sunt „din lume”, iar prin credință, „împlinirea rațiunii noastre” (Sf. Grigorie din Nazianz), putem fi în lume, fără a fi **din** ea, adică în robie, prin suferință, în limitările căderii. Să fii **în lume** dar să nu fii **din lume** este a întoarce spatele de la rău și a începe, după cuvântul Mântuitorului, cu lepădarea de sine, de egofilia și egolatria ce sfârșește tocmai prin pierderea sinelui, pentru a-L urma dincolo de lume și de timp. Apoi, să purtăm Crucea pentru că ea „sfințește lumea, ne sfințește pe noi întrucât nimic pătimaș nu mai întinează raporturile noastre **cu lumea**; nimic egoist nu ne mai închide în noi înșine, văzuți ca realități materiale și ultime”. Printr-un asemenea om – cum au fost de-a lungul anilor martiri, cuvioși, mucenici și sfinți – numele Tatălui din ceruri este sfințit „precum în cer așa și pe pământ” cum ne învață Rugăciunea Împărătească.

Cărțile Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae prin valoarea și numărul lor pot fi integrate într-o bibliotecă esențială a spiritualității românești, ajutându-ne, într-un veac al rătăcirilor, să aflăm drumul cel drept în fața lui Dumnezeu cel în Treime slăvit și închinat. Este drumul pe care au mers atâția înaintași după cum o vor face, cu siguranță, și cei după noi, rămânând împreună cu

ei, înfățișându-ne cu ei la marea Judecată a neamurilor când fiecare va primi, după cum este fapta lui” (Apocalipsa 22, 12).

În cea mai nobilă tradiție creștin-ortodoxă, opera pr. prof. Dumitru Stăniloae își împlinește valoarea prin înnoirile pe care le aduce în concordanță cu marile descoperiri, dar și cu mai marile întrebări ale acestui veac.

De aceea, acest Părinte spiritual al neamului nostru își are ucenici nu doar printre teologi, ci și printre intelectuali, de cele mai diferite specializări, care astfel pot valoriza mai bogat și mai frumos partea de cunoaștere la care au acces și de unde pot începe, prin Duhul Sfânt „lucrarea îndumnezeirii noastre”.

*Cu atât mai prețios este pentru ei cuvântul de învățătură al pr. prof. Dumitru Stăniloae, cu cât, nu o dată, printre atâtea confuzii, ei atât de însetați de sine confundă **uitarea de sine** cu **lepădarea de sine**. Uitarea de sine duce la rătăcire, la cioplirea de tot felul de chipuri și închinarea la ele odată cu înrobirea, în timp ce **lepădarea de sine**, luarea crucii lui Hristos înseamnă drumul ce prin moarte duce la înviere, la viață.*

Iar atunci când un popor, în ani de restriște cum au fost acei pe care i-am trăit, este dăruit de Dumnezeu cu o asemenea personalitate, atunci rămâne a se arăta vrednici de un asemenea dar și a face din acest timp, mai întâi și mai întâi, unul al reînnoirii spirituale.

DUMITRU STĂNILOAE - OMUL, OPERA ȘI IMPACTUL EI CONTEMPORAN

Academician Preot **Dumitru POPESCU**

I

Părintele Dumitru Stăniloae s-a născut la 16 noiembrie 1903, din părinții săi Irimia și Reveca, fiind ultimul din cei cinci copii ai lor. Locul nașterii sale a fost comuna Vlădeni, de lângă Brașov, de care este legat nu numai firesc, dar și spiritual. "În satul Vlădeni din Transilvania, în care m-am născut, spune dânsul, am început să iubesc pe Dumnezeu și lumea, și le iubesc și acum"[1]. A urmat mai întâi cursurile unei școli confesionale ortodoxe, și apoi pe cele ale liceului "Andrei Șaguna" din Brașov, unde a învățat germana și franceza. După 1918, voiește să devină preot și se mută în Bucovina, la Facultatea de Teologie din Cernăuți. Își continuă studiile la Facultatea de Litere din București, iar în 1925 apare primul său articol, în care tratează problema muncii și a proprietății în Noul Testament. Din îndemnul mitropolitului Nicolae Bălan, care deschisese Academia Teologică din Sibiu, și-a reluat studiile sale teologice în 1926, în acest oraș. Ca licențiat, tânărul Dumitru a elaborat, sub conducerea profesorului Vasile Loichiță, o teză despre "Botezul copiilor", încheindu-și astfel formarea teologică primară.

O schimbare semnificativă în viața sa a avut loc între anii 1927 și 1929, când Dumitru Stăniloae a fost trimis la studii în Grecia, unde a audiat cursurile lui Hristu Andrutsos, personalitate marcantă a teologiei grecești. Deși a rămas numai un an la Atena, tânărul Stăniloae a avut totuși timp să constate că "teologii acestei perioade, deși trăiau într-o epocă tulbure a istoriei Greciei moderne, aveau geniul, fantezia, curajul de a face o teologie creatoare, fiindcă au trebuit să creeze manuale și să dea o orientare noilor ramuri ale științei teologice. Cu Andrutsos și Rosis, teologia acestei perioade a făcut mai mult decât un pas."[2] În 1928, tânărul Stăniloae a sosit la München, unde, printre altele, a făcut cunoștință cu teologia dialectică protestantă, extrem de populară la acel timp, reprezentată de Gogarten, Thurneysen și Barth. Atunci s-a aplecat asupra ideii barthiene de diastază (Der ganze Ander), prin care teologul protestant căuta să reliefeze transcendența radicală a lui Dumnezeu și incomprehensibilitatea lui. În spiritul gândirii palamite, D. Stăniloae avea să ajungă, cum vom vedea mai târziu, la concluzia că Dumnezeu nu este numai transcendent, dar și imanent creației. A călătorit apoi și la Paris, Berlin, Belgrad sau Istambul, în 1929, dar experiențele teologice din Grecia și Germania au pregătit calea pentru studiul teologiei Sfântului Grigore Palama.[3]

Dumitru Stăniloae și-a susținut, în mai 1928, teza de doctorat despre patriarhul Dositei al Ierusalimului, la Facultatea de Teologie din Cernăuți, unde își începuse studiile teologice. În vârstă de 26 de ani, a început cariera sa de profesor de Dogmatică la Academia Teologică Andreiană din Sibiu.[4] La 4 octombrie 1930 s-a căsătorit cu Maria Mihu, care i-a fost tovarășă de viață timp de 63 de ani. Singura fiică care a supraviețuit, Lidia, cu înclinații poetice, s-a născut la 8 octombrie 1933. La un an după căsătorie, a fost hirotonit diacon, și începând din ianuarie 1934 a devenit directorul ziarului "Telegraful român", în care a publicat peste 350 de titluri. Pe lângă numeroasele articole din "Telegraful român", care mergeau de la subiecte privind pietatea și cultura până la comentarii asupra evenimentelor vremii, părintele Stăniloae și-a dedicat o bună

[1] F. Stazzari – I. Prezzi, Una teologia filocalica. Intervista a padre Dumitru Stăniloae, Il Regno-attualita, 34 (1989), p. 107.
[2] Ibidem, p. 108.
[3] Macoiej Bielawschi, Părintele Dumitru Stăniloae. O viziune filocalică despre lume. Deisis, Sibiu, 1998, p. 39.
[4] Ibidem, p. 39.

parte a activității sale publicistice unei teme care i-a fost deosebit de scumpă, cea a românismului și Ortodoxiei. În această perioadă apar și primele sale cărți.

Una din ele este cea în care tratează "Poziția Domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie", apărută la Sibiu în 1942, unde se distanțează de gândirea acestui cunoscut filosof român, care închidea pe Dumnezeu într-o transcendență inaccesibilă, și dă expresie punctului de vedere ortodox cu privire la coborârea lui Dumnezeu către om, pentru a lucra împreună cu acesta la mântuirea lui.[5] După zece ani de studiu și meditație, apare la Sibiu, în 1938, o altă lucrare, în care se ocupă de "Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama" și ajunge la concluzia că numai teologia palamită poate răspunde la problemele omului contemporan, fapt care îl determină să se ocupe și de Filocalie. Dintr-o astfel de orientare apare și opera sa binecunoscută: "Isus Hristos, Restaurarea omului", la Sibiu, în 1943, în care descoperim numele unor teologi și filosofi occidentali ai vremii (Gogarten, Buber, Jaspers, Heidegger, Bath, Brunner, Balthasar, Guardini, Svetlov, Bulgakov), dar și pe cel al marilor Părinți ai Bisericii, ca Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, Grigorie al Nyssei, Maxim Mărturisitorul și mulți alții.[6] Prezența gândirii patristice și a celei europene în această carte a sa constituie o dovadă a vocației universale care se oglindește în opera sa.

Evenimentele dramatice din perioada anilor 1939-1945, și mai ales amenințarea pe care o prezenta bolșevismul pentru țările din Estul Europei, n-au rămas străine de activitatea publicistică a părintelui Stăniloae. Încă din 1937, a publicat o serie de articole critice la adresa comunismului, în care a demascat tirania unui regim care a înlocuit iubirea creștină cu ura de clasă. Cu toate acestea, părintele Stăniloae nu și-a abandonat preocupările sale strict teologice, dând la iveală, în 1944, în Revista teologică din Sibiu, o traducere însoțită de ample comentarii la "Mistagogia" Sfântului Maxim Mărturisitorul și, cu toate dificultățile războiului, a continuat să lucreze la traducerea Filocaliei și a publicat mai mult de o sută de articole în Telegraful român, pe teme teologice variate și mai cu seamă referitor la identitatea românească și Ortodoxie. În tot acest timp, a continuat să fie rectorul Academiei Andreiene din Sibiu.[7]

O dată cu instaurarea regimului comunist în România, părintele Stăniloae a avut de suferit. Din pricina activității sale academice, intelectuale și teologice a devenit o persoană "neagreată" de noul regim. A pierdut funcțiile pe care le-a deținut la Sibiu și a trebuit să se mute la București, ca profesor de teologie dogmatică, la Institutul teologic de aici. În această perioadă de grea încercare pentru dânsul, a reușit să publice primele patru volume din "Filocalia", la Sibiu, în 1948, iar în revistele centrale ale Patriarhiei Române a publicat mai mult de treizeci de articole de teologie comparată, asupra mariologiei sau ecelsiologiei ortodoxe și catolice. A contribuit la elaborarea unui Catheism ortodox, care a apărut la București, în 1952, ca și la elaborarea Manualului de Teologie Dogmatică, împreună cu profesorii N. Chițescu, I. Todoran și I. Petreuță.

Din cauza adeziunii sale la grupul "Rugul neatins", considerat ca mistic și subversiv, părintele Stăniloae a fost condamnat de regimul comunist, în 1958, la zece ani de închisoare. A fost amnistiat în 1963, datorită unor schimbări intervenite în orientarea politică a regimului din acea vreme.[8] Experiența tristă a anilor de închisoare s-a reflectat însă chiar și în teologia sa, unde a vorbit nu numai de cunoașterea naturală și supranaturală a lui Dumnezeu, dar și de cunoașterea lui Dumnezeu din întâmplările și suferințele vieții. Noțiunea de persoană, ca fundament al comuniunii, și noțiunea de icoană, ca fereastră spre eternitate, sunt arme redutabile din arsenalul

[5] Ibidem, p. 43.
[6] Ibidem, p. 45.
[7] Ibidem, p. 59.
[8] Ibidem, p. 59.

său teologic, cu care a luptat împotriva ateismului și colectivismului marxist, pentru menținerea credinței în popor.

În următorii treizeci de ani a publicat mai mult de 150 de articole, în care a dezvoltat numeroase aspecte ale învățăturii ortodoxe, și a dat la iveală următoarele opt volume ale Filocaliei, care reprezintă una din cele mai importante realizări spirituale și teologice din viața sa. A mai tradus numeroase opere ale unor vestiți Părinți ai Bisericii, ca Grigorie de Nyssa, Atanasie cel Mare, Grigorie de Nazianz, Maxim Mărturisitorul sau Sfântul Simeon Noul Teolog. Comentariile sale la traducerile filocalice sau la cele patristice sunt adevărate comori de spiritualitate și gândire teologică. În 1981, publică volumul "Spiritualitatea ortodoxă", iar în 1986, o lucrare despre "Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă". Pe lângă cursul de Teologie Dogmatică, a redactat un curs de Teologie Mistică și Ascetică și altul de Teologie Morală, pentru studenții în teologie. A călătorit mult în străinătate, unde a ținut numeroase conferințe și a fost distins cu numeroase titluri academice. A primit titlul de "Doctor honoris causa" din partea Facultăților de teologie din Atena, Tesalonic și Belgrad, și a Institutului "Saint-Serge" din Paris. Ca prețuire aleasă a operei sale teologice, a fost recompensat cu premiul "Dr. Leopold Lukas" din partea Facultății de teologie din Tübingen și cu "Crucea Sfântului Augustin" de către Primatul Angliei. În 1990 a devenit membru al Academiei Române, iar în 1992 a fost declarat "Doctor honoris causa" de către Universitatea din București. După o intensă activitate teologică, desfășurată până în ultimul an al existenței sale, părintele Stăniloae a adormit întru Domnul la 5 octombrie 1993[9].

II

În decursul prodigioasei sale activități, Părintele Stăniloae a dat la iveală o monumentală operă teologică, care însumează 90 de cărți, 33 de traduceri, 275 de articole teologice, 22 de recenzii, 16 prefețe, 35 cuvântări comemorative, 475 articole de ziar, 17 interviuri, 15 predici publicate și 60 de convorbiri sau interviuri înregistrate la radio și televiziune[10]. Pe parcursul acestei impresionante creații teologice, părintele Stăniloae a trecut în revistă și a comentat pe larg, în perspectiva autentic patristică a Revelației divine, toate capitolele ce constituie obiectul cuprinzător al unui tratat de teologie ortodoxă. În conținutul acestei opere descoperim ideile scânteietoare ale unui om inspirat de duhul lui Dumnezeu, care au contribuit la înnoirea teologiei și la impactul ei asupra culturii contemporane. Motivul principal care s-a aflat la originea impresionantei reconstrucții teologice pe care a întreprins-o de-a lungul întregii sale vieți, ni-l arată chiar părintele Stăniloae, atunci când purcede la comparația dintre teologia dialectică, pe care a cunoscut-o în perioada studiilor sale din Germania, și teologia Sfântului Grigorie Palama, însuflețită de duhul gândirii patristice. Iată ce ne spune eminentul nostru teolog, din acest punct de vedere:

"Atât teologia dialectică, cât și Sfântul Grigorie Palama m-au făcut să văd un Dumnezeu viu, personal; dar, în vreme ce în teologia dialectică am găsit imaginea unui Dumnezeu separat și distant, în teologia palamită am întâlnit un Dumnezeu care vine spre om, se deschide spre el ca o lumină, prin rugăciune. Îl umple de energiile Sale, rămânând incomunicabil în ființa Sa, necuprins, apofatic."[10] Întreaga operă a Părintelui Stăniloae este străbătută de dorința de a conferi învățăturii dogmatice a Bisericii un fundament spiritual, de a crea o sinteză între teologie și spiritualitate. În prefața tratatului său de Teologie Dogmatică, ilustrul nostru dascăl declară, în acest sens, că "ne-am străduit, în sinteza noastră dogmatică, ca și în studiile noastre, să descoperim semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice, să evidențiem adevărul lor în corespondență cu trebuințele adânci ale sufletului care-și caută mântuirea… în comuniunea cât

---

[9] Ibidem, p. 68.

[10] Ibidem, p. 41.

mai pozitivă cu semenii, prin care ajunge la o anumită experiență a lui Dumnezeu, ca suprem izvor al puterii de comuniune… ne-am silit să înțelegem învățătura bisericii în spiritul Părinților, dar în același timp să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum nu au făcut de al lor".[11]

După cum am arătat, Părintele Stăniloae a alcătuit o întreagă operă filocalică, pe care a tradus-o în românește și a însoțit-o cu ample comentarii extrem de edificatoare, prin care aprofundează gândirea filocalică sub aspecte inedite. Ei bine, această lucrare considerabilă nu constituie un domeniu de sine stătător al gândirii sale, ci este conținutul spiritual pe care dascălul nostru l-a inserat în câmpul teologiei dogmatice. A dat naștere astfel unei fericite sinteze între spiritualitate și teologie, care i-a îngăduit să depășească dimensiunea pur teoretică a cunoașterii lui Dumnezeu, a cunoașterii la distanță, cum repetă adesea și să pună la baza acestei cunoașteri experiența întâlnirii duhovnicești a credinciosului cu Dumnezeu, în vederea desăvârșirii lui morale și spirituale. Cunoașterea lui Dumnezeu nu are numai o simplă dimensiune intelectuală sau gnostică, ci îmbrățișează omul în totalitatea ființei lui psiho-fizice, pentru a-l desăvârși în Hristos. Omul creat după chipul lui Dumnezeu este menit să se înalțe spre asemănarea cu Creatorul său.

Pentru a pune în evidență impactul operei părintelui Stăniloae asupra gândirii teologice și a culturii, vom căuta să descoperim modul în care a elaborat adevărate sinteze între teologie și spiritualitate, la trei niveluri diferite: la nivelul doctrinei trinitare, pentru a scoate în evidență faptul că Treimea rămâne deschisă și coboară către om și creație; apoi la nivelul creației însăși, pentru a sublinia că cosmosul rămâne deschis și aspiră către Dumnezeu; și la nivelul hristologic, pentru a scoate în evidență centralitatea lui Hristos, puternic ancorată în realitatea Treimii și a cosmosului. Ne referim doar la aceste aspecte, atât din cauza spațiului limitat pe care îl avem la dispoziție, dar mai cu seamă fiindcă aceste aspecte, cu toate că sunt extrem de importante, au fost mai puțin explorate în adevărata lor profunzime, după cum vom vedea îndată.

III

Motivul principal al reconstrucției trinitare întreprinse de părintele Stăniloae a fost acela de a depăși separația omului de Dumnezeu, ca să arate că Dumnezeu, care rămâne transcendent, coboară către om, ca Dumnezeu al iubirii. Separația omului de Dumnezeu este rezultatul unei gândiri filosofice care a rupt natura ei divină de caracterul ei ipostatic sau personal și a pus accentul pe caracterul nemișcat și neschimbabil al naturii divine, izolând Divinitatea în transcendent. La baza acestei gândirii se află convingerea că, în timp ce lumea se mișcă, Dumnezeu trebuie să rămână nemișcat. Părintele Stăniloae pune accentul pe legătura indisolubilă dintre persoană și natură în Dumnezeu și afirmă cu Sfântul Maxim Mărturisitorul că Dumnezeu se mișcă și rămâne nemișcat.[12] Sau, cum spune dânsul, Dumnezeu S-a coborât la nivelul temporal fără să poată să părăsească eternitatea Sa.

Problema extrem de importantă pe care a trebuit să o soluționeze marele nostru teolog, a fost aceea de a descoperi legătura interioară dintre firea divină și persoană, în interiorul vieții trinitare, pentru a depăși tendința unei metafizici substanțialiste, care dădea prioritate logică naturii divine asupra persoanei, despărțindu-le între ele. Pășind pe calea deschisă de Sfântul Vasile cel Mare, părintele Stăniloae ne spune, din acest punct de vedere, următoarele: "Faptul că vorbim de Ipostasurile divine ca subiecte nu înseamnă că reducem natura divină la o realitate nesubiectivă. Persoana nu aduce caracterul de subiect ca ceva nou în natura divină, căci persoana

[11] Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, EIBMO, București, 1978, vol. I, p. 6.
[12] Sfântul Maxim Mărturisitorul, Ambigua, PSB, 80, București, 1986, p. 87.

nu e decât modul de subzistență reală a naturii.”[13] “E necesar să vedem ființa divină simultan ca unitate – relație, ca relație în sânul unității. Nici unitatea nu trebuie sfărâmată în favoarea relației, nici relația anulată în favoarea unității”.[14]

Ne aflăm în prezența unor considerații teologice decisive pentru înțelegerea raportului dintre natură și persoană la nivelul Sfintei Treimi. Dacă natura divină ar fi redusă numai la unitate, fără să fie și relație, atunci avem de-a face inevitabil cu o natură omogenă, cu o natură pură, care pierde legătura cu persoana și rămâne închisă în ea însăși. Această închidere a naturii în ea însăși, din cauza caracterului ei omogen, constituie de altfel și motivul principal pentru care nu se poate vorbi de energii necreate divine. Dimpotrivă, dacă natura divină este în același timp unitate și relație, dacă are caracter onto-relațional, dincolo de orice considerente filosofice și metafizice, care nu au ce căuta în Sanctuarul Dumnezeirii, atunci natura dumnezeiască presupune cu necesitate persoana, fiindcă ființa nu este reală decât în ipostas.[15] Natura divină nu este omogenă în constituția ei, ci relațională, și tocmai această relaționalitate constituie legătura interioară și spirituală care i-a permis părintelui Stăniloae să înrădăcineze persoana în natura divină și să arate Treimea ca structură a iubirii supreme.

În virtutea caracterului ei onto-relațional, care cere cu necesitate existența persoanei, natura divină nu mai rămâne închisă în ea însăși, ci se deschide ipostatic pentru a deveni mijloc de legătură interioară între Persoanele divine, după cuvântul Mântuitorului: “Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în mine”. Acest mod de existență al persoanelor divine, care nu rămân Una lângă Alta, ci se poartă reciproc, este înfățișată de părintele Stăniloae ca intersubiectivitate divină, și comentată pe larg.[16] Și tot în virtutea aceluiași caracter ipostatic al firii divine, Dumnezeu în Treime se deschide și comunicării sale cu omul, ființă creată pentru ca acesta să se împărtășească din izvorul vieții veșnice. Dar dacă comunicarea dintre Persoanele divine la nivelul vieții interioare a Sfintei Treimi se realizează prin împărtășirea lor din aceeași viață a firii divine, în relația cu oamenii, Dumnezeu se comunică prin energiile necreate. Tatăl coboară prin Fiul, în Duhul Sfânt, pe firul fulgurant al energiilor necreate, pentru ca prin Duhul Sfânt, în Fiul, omul să se înalțe la comuniunea de viață veșnică care vine de la Tatăl. “Părinții răsăriteni, spune dascălul nostru, au reușit să sintetizeze cele două concepții: neschimbabilitatea lui Dumnezeu, cu activitatea Lui privitoare la făpturi… Dumnezeu cel în Sine, mai presus de timp, se întâlnește cu creaturile temporale prin energiile Sale”.[17] Marele merit al părintelui Stăniloae constă în faptul de a fi prezentat Sfânta Treime ca structură personală onto-relațională a iubirii supreme, arătând că, dincolo de orice individualism și colectivism, omul a fost creat pentru comuniune cu Dumnezeu, ca să se împărtășească din energiile necreate ale eternității Sale.

IV

A doua reconstrucție teologică pe care o întreprinde ilustrul nostru dascăl are în vedere deschiderea cosmosului creat față de Ziditorul lui. Pentru a înțelege conținutul acestei reconstrucții teologice a Părintelui Stăniloae, trebuie subliniat faptul că teologia creștină a fost și este încă dominată de o concepție mecanicistă despre lume, bazată pe existența lucrului în sine și pe relația exterioară dintre cauză și efect. Se afirmă astfel că “Dumnezeu nu conferă creaturilor numai existența lor, ci și demnitatea lor de a acționa prin ele însele, de a fi cauze și principii unele pentru altele și de a coopera astfel la împlinirea scopului voit de Dumnezeu”.[18] Faptul că

[13] Dumitru Stăniloae, op.cit., vol. 1, p. 295.
[14] Ibidem.
[15] Ibidem.
[16] Ibidem, p. 300.
[17] D. Stăniloae, Theology and the Church, New York, 1980, p. 173.
[18] *Cathechisme de l'Eglise Catholique, Mame-Plon*, Paris, 1992, p. 74

făpturile create devin cauze pentru altele denotă mentalitatea mecanicistă pe care se reazemă această concepție, care nu vrea să știe de Duhul Sfânt, iar faptul că această ordine funcționează prin ea însăși, fiindcă se spune că Dumnezeu a conferit lucrurilor demnitatea de a acționa prin ele însele, scoate în evidență caracterul autonom al creației în raport cu Dumnezeu. Lumea apare astfel ca un fel de mașină care funcționează prin ea însăși, autonom și independent de Creatorul ei.

Părintele Stăniloae nu a avut intenția de a nega existența acestei ordini naturale sau mecaniciste a cosmosului văzut, fiindcă este reală, ci de a-i conferi fundamentul ei spiritual, capabil să o deschidă față de Dumnezeu. Veneratul nostru dascăl a fost însuflețit de dorința de a reconcilia viziunea cosmică a Părinților răsăriteni, cu o viziune ce crește plecând de la rezultatele științelor naturii.[19] Pășind pe calea urmată de Sfântul Maxim Mărturisitorul,[20] ilustrul nostru dascăl ne arată că fundamentul spiritual al lumii are atât o componentă supranaturală, cât și una naturală, trecută cu vederea. Componenta supranaturală se descoperă în ideile sau rațiunile divine, care izvorăsc din Logosul divin ca dintr-un focar al lor, potrivit cu planul de creare a lumii pe care Dumnezeu l-a gândit din veci și pe care l-a realizat în timp. Lumea nu este, astfel, o copie nereușită a Divinității, așa cum este concepută în sistemele panteiste, care confundă Divinitatea cu lumea, ci este rezultatul gândirii și lucrării divine. Așa cum tabloul unui pictor nu provine din ființa acestuia, ci din lucrarea lui creatoare, plină de fantezie și imaginație, tot astfel lumea este o creație originală a gândirii și înțelepciunii divine. Lumea a fost creată de Dumnezeu și are sens numai în Dumnezeu, sau cum spune ilustrul nostru dascăl, “potrivit credinței noastre, lumea se realizează în relația ei ontologică cu Dumnezeu, care e sensul ei suprem”[21]

Dar dacă “rațiunile divine” alcătuiesc componenta supranaturală a lumii, componenta ei naturală constă în “energiile create”, care alcătuiesc “raționalitatea plasticizată a creației”, pe care părintele Stăniloae o pune în evidență atunci când afirmă că “lumea materială este o țesătură a raționalității plasticizate sau materializate cu caracter de obiect”.[22] Această afirmație arată că materia dispune de o structură rațională, care poate fi modelată și de om așa cum a fost modelată și de Dumnezeu. “Raționalitatea lumii își descoperă un sens prin faptul că se completează cu raționalitatea subiectului uman, care e conștient și de o bogăție inepuizabilă”. “Raționalitatea lumii este pentru om și culminează în om, fiindcă nu omul este pentru raționalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoana omului când a creat lumea”. “Dumnezeu a gândit rațiunile lucrurilor și le-a dat o îmbrăcăminte plastică… ca să fie mijlocul de dialog dintre Dumnezeu și oameni”,[23] pentru ca oamenii să sporească atât din punct de vedere tehnic, cât și spiritual.

Desigur, între aspectul natural și supranatural al creației există o legătură internă, fiindcă “energiile create”, care poartă în ele “raționalitatea cosmosului”, provin din energiile necreate, în care sunt date rațiunile divine, cu centrul lor de gravitație în Logosul suprem, prin care Tatăl a creat lumea în Duhul Sfânt. Rațiunile divine și raționalitatea plasticizată a universului alcătuiesc astfel împreună unicul fundament spiritual al creației – logosul creației, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul – sau ordinea armonioasă a întregii creații, după cuvântul sfântului Atanasie cel Mare, care i-au permis părintelui Stăniloae să depășească autonomia mecanicistă a lumii și să arate că Universul rămâne deschis către Dumnezeu. Mai mult chiar, acest fundament face posibilă transfigurarea întregii creații în Hristos.

[19] D. Stăniloae, *Teology and the Church*, New York, 1980, p. 224
[20] *Sfântul Maxim Mărturisitorul*, op. cit., P.G. 90, 901D, CCSG 23: “Rațiunea firii este atât lege naturală, cât și lege dumnezeiască".
[21] Dumitru Stăniloae, T*eologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 342
[22] Ibidem, vol I, p. 346
[23] Ibidem, vol. I, p. 354-351

V

În al treilea rând am dori să subliniem faptul că sinteza hristologică a părintelui Stăniloae pune în evidență centralitatea lui Hristos, fiindcă Logosul întrupat constituie începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor, fiindcă este Logosul prin care Tatăl a creat cosmosul, prin puterea Duhului Său. Poate că nimeni altul nu a reușit să pună în evidență rolul logosului în crearea lumii, așa cum a făcut-o, la vremea sa, Sfântul Atanasie cel Mare, pe care părintele Stăniloae l-a tradus și comentat pe larg în ultima parte a activității sale. "Cuvântul lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră, unește întregurile cu părțile, alcătuind o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei".[24] Dacă se poate vorbi de dimensiunea cosmică a mântuirii, aceasta se datorează faptului că Hristos ca Mântuitor este în același timp și Logosul întregii creații. De aceea, părintele Stăniloae spune un lucru extrem de important, anume că "însăși constituția lumii, așa cum a ieșit din gândul și din actul creator al lui Dumnezeu, o îndrumă spre Hristos".[25]

În al doilea rând, Hristos este mijlocul veacurilor, fiindcă în El se întâlnesc veacurile prin care Dumnezeu coboară către om și veacurile prin care omul se înalță spre Dumnezeu, în puterea limbilor de foc ale Cincizecimii, care transfigurează omul prin Duhul Sfânt, în Biserică. În virtutea legăturii ipostatice dintre Persoana și opera Sa de mântuire, pe care ilustrul nostru dascăl a subliniat-o în mod particular,[26] Hristos însuși este prezent și lucrează în Biserică, prin Evanghelie, Taine și preot, la restaurarea comuniunii dintre credincioși și Dumnezeu, sub trei aspecte diferite. Mai întâi, la restaurarea comuniunii dintre mădularele Trupului Său care este Biserica, printr-un proces de interdependență reciprocă, pe care părintele Stăniloae îl prezintă creator ca proces sobornicesc. Valoarea lui particulară constă în faptul că pune în evidență organicitatea Bisericii în multiplicitatea funcțiilor ei. [27]

Apoi, potrivit poruncii Mântuitorului dată Sfinților Apostoli, de a propovădui Evanghelia la neamuri, Biserica se înfățișează ca o constelație de Biserici autocefale, expresie a Bisericii universale, care își are centrul ei de gravitație în Hristos, prin Duhul Sfânt, în calitate de cap și temelie a ei. Universalul nu este dat pe deasupra localului, ci prin local sau național, în Hristos și Duhul Sfânt, ca să afirme identitatea etnică și culturală a fiecărui popor și să le păstreze în comuniunea universală a Bisericii, spre îmbogățirea lor reciprocă. Părintele Stăniloae a subliniat că Bisericile Ortodoxe au creat culturi naționale și că spiritualitatea poporului român, care îmbină latinitatea cu Ortodoxia, constituie o punte de întâlnire între spiritualitățile răsăritene și cele occidentale.[28] Desigur, suntem pentru integrare europeană, dar cu respectul identității spirituale și culturale a fiecărui popor, cum ne arată ilustrul nostru dascăl.

Părintele Stăniloae spune apoi că între Biserică și cosmos există o dublă legătură în Hristos. Pe de o parte, creația este în Biserică, fiindcă face parte integrantă din ofranda euharistică ca jertfă a Bisericii. Lumea este darul lui Dumnezeu către om, dar și darul omului către Dumnezeu, în semn de mulțumire și recunoștință. Pe de altă parte însă, și Biserica este în lume, ca să elibereze creația de sub povara stricăciunii provocate de om, și să ajungă la mărirea fiilor lui Dumnezeu. "Omul nu se poate concepe în afara naturii cosmice, spune veneratul nostru dascăl. Prin coruperea, sterilizarea și otrăvirea naturii, omul face imposibilă existența sa și a semenilor săi… Natura întreagă este destinată slavei de care se vor împărtăși oamenii în Împărăția cerurilor"[29].

Dar Hristos este nu numai începutul și mijlocul veacurilor, ci și sfârșitul lor, fiindcă cerul și pământul, care au fost create de Dumnezeu la început și au fost restaurate virtual în Hristos și

[24] Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, PSB, 15, București,1989, p. 79
[25] Sfântul Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Tlasie, Filocalia III, Sibiu, 1948, nota 1, p. 325
[26] Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. II, p. 108
[27] D. Stăniloae, *The Romanian Spirituality. A Syntesis between east and West*, ROC 17, 1987, p. 92
[28] D. Stăniloae, The Roumanian Spirituality. A Syntesis between East and West, ROC 17, 1987, p. 92
[29] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I p. 324

Biserică, vor fi transfigurate deplin la a doua venire a Domnului, când vor deveni cer nou și pământ nou în Împărăția lui Dumnezeu. "A doua venire a Domnului, spune părintele Stăniloae, va fi evenimentul Cincizecimii universale și de supremă putere a lui Hristos înviat din morți… Strălucirea de pe Tabor se va extinde asupra lumii întregi și lumea va fi Taborul generalizat"[29]. În lupta cu forțele întunericului, creștinii au datoria, spune dânsul, "să contribuie la înfăptuirea unor structuri de tot mai mare dreptate și frățietate între oameni"[31], să aibă un simț al răspunderii istorice, pentru ca astfel întreaga omenire să înainteze spre perfecțiunea eshatologică în Hristos.[32]

În concluzie, putem spune că scopul sintezei hristologice a părintelui Stăniloae a fost acela de a aduce Persoana Mântuitorului în centrul întregii iconomii a mântuirii, ca Unul ce este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor. Creștinismul nu este o ideologie. "În creștinism, spune dânsul, nu se poate vorbi propriu-zis de o "învățătură mântuitoare" și nu ne mântuim prin lege, nici măcar prin Legea Vechiului Testament, ci prin Persoana lui Iisus Hristos. De aceea, numai în creștinism El se numește "Mântuitor"[33], Mântuitor cosmic sau Hristos cosmic. Centralitatea Mântuitorului ne arată că rolul creștinismului și al misiunii lui nu este acela de a domina lumea, ci de a recapitula toate lucrurile în Hristos, logosul Creator și răscumpărător al Lumii (Efeseni 1, 10).

VI

În încheiere, vom încerca să vedem impactul pe care grandioasa reconstrucție teologică întreprinsă de părintele Stăniloae îl are și îl va avea asupra teologiei și culturii. Din punct de vedere teologic acest impact devine evident prin influența pe care concepția sa cu privire la Hristos și dimensiunea cosmică a mântuirii o are asupra multora dintre teologii diferitelor Biserici creștine. Unii îl citează copios, alții i-au dedicat articole sau lucrări cuprinzătoare. Astfel, Jurgen Moltmann, cunoscutul teolog reformat, a publicat o lucrare: "Dumnezeu în creație", cu trimiteri la opera părintelui Stăniloae; domnul D. Nesser a studiat cu interes "Lumea ca dar", în teologia părintelui D. Stăniloae; domnul Emil Bartos, teolog baptist, a consacrat o întreagă lucrare "îndumnezeirii omului" în teologia părintelui Stăniloae; regretatul profesor Istvan Juhas, de la Cluj, a studiat aspectele ecumenice din lucrarea teologică a marelui nostru dascăl; domnul Olive Clement, teolog marcant ortodox, a scris elocvent despre "Părintele Dumitru Stăniloae și geniul Ortodoxiei", ocupându-se de lucrarea sa filocalică; părintele Costa de Beauregard , teolog ortodox, a reliefat cu interes rolul pe care iubirea divină îl are în opera părintelui Stăniloae (*Ose comprendre que Je t'aime)*; domnul A.M. Allchin, teolog anglican, entuziast admirator al părintelui Stăniloae, consideră că opera marelui nostru dascăl poate fi înțeleasă ca "Biruință a Crucii" (*The Victory of the Cross)*. Avem în vedere și studiile unor distinși ierarhi ai Bisericii noastre, IPS Daniel al Moldovei, Nicolae al Banatului sau Bartolomeu al Clujului, în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, și pe cele ale unor distinși teologi ai Bisericii noastre, I. Bria, D. Radu, M. Păcurariu, Ioan Ică și alții, consacrate veneratului lor dascăl, publicate în țară și în străinătate, pentru a-i face cunoscută persoana și opera. Există numeroase traduceri din opera magistrului nostru în diferite limbi de circulație: franceză, engleză sau germană, dintre care amintim pe cea a Dogmaticii sale, tradusă în germană de domnul Pitter, teolog luteran din Sibiu.

Dar dimensiunea cosmică a mântuirii a început să intereseze și pe alți teologi catolici și ortodocși, de mai multă vreme. Unul dintre marii teologi catolici, Hans Urs von Balthasar, a analizat-o într-o lucrare cunoscută, "Liturghia cosmică, în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul"; Jean-Claude Larchet, ortodox francez, a alcătuit, la rândul său, un studiu masiv

[29] Ibidem, vol. III, p. 390
[31] Ibidem, vol. III, p. 368
[32] Ibidem
[33] Ibidem, vol. II, p. 109

asupra "Îndumnezeirii omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul", unde este vorba despre dimensiunea cosmică a mântuirii; regretatul profesor A. Halleux, de la Louvain, a dat la iveală numeroase articole consacrate palamismului și scolasticii, iar Cesare Alzati, profesor catolic de istorie, a întocmit un studiu interesant despre "Terra romena tra Oriente e Occidente". Toate acestea merg în direcția gândirii părintelui Stăniloae. Dar avem și pe teologul catolic Maciej Bielawsky, care și-a consacrat teze de doctorat "Viziunii filocalice despre lume" a părintelui Stăniloae, unde ne arată că ilustrul nostru dascăl privește lumea cu ochii lui Dumnezeu. Am descoperit și un studiu interesant al teologului canadian catolic, John Mac Carthy, în care acesta tratează despre: "Hristos cosmic, în era ecologiei", spunând următoarele: "Potrivit epistolei către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel, creația și răscumpărarea sunt unite amândouă în persoana lui Hristos. Există un singur mijlocitor al creației și al răscumpărării. Creația și răscumpărarea sunt intim și necesar unite prin acțiunea lui Hristos cosmic… Suntem în luptă cu forțele care dirijează sistemele noastre economice, științifice, sociale, filosofice și teologice, care se manifestă orbește și irațional. Credem că doar imaginea lui Hristos cosmic ne va ajuta să descoperim totalitatea pământului și a cosmosului creat de El, prin El și pentru El."[34] Avem astfel convingerea că centralitatea lui Hristos și dimensiunea cosmică a mântuirii pe care o implică, puse în evidență atât de temeinic de părintele Stăniloae, vor avea de jucat un rol tot mai important în cadrul ecumenismului contemporan, fiindcă vor obliga tot mai multe Biserici să iasă la largul Sfintei Treimi, ca structură a supremei iubiri și la largul cosmosului care aspiră la slava Împărăției, pentru a înainta pe calea adevăratei unități creștine și în jurul lui Hristos cosmic. În comparație cu caracterul reducționist al formulelor confesionaliste, catolicitatea deschisă a Bisericii coincide cu dimensiunea cosmică sau universală a mântuirii în Iisus Hristos, Domnul nostru.

Dar impactul reconstrucției teologice a părintelui Stăniloae asupra teologiei și asupra culturii se va impune și va fi cu atât mai mare cu cît progresul fizicii fundamentale contemporane a descoperit că la temelia macrocosmosului văzut se află un microcosmos nevăzut, în care nu există nici o particulă elementară care să existe prin ea însăși, ci toate se află în corelație reciprocă. După cuvântul celebrului fizician Fritjof Capra "evenimentele individuale (din lumea subatomică) nu au totdeauna o cauză bine definită, fiindcă producerea lor este determinată de dinamica întregului sistem atomic. În timp ce în fizica clasică proprietățile și comportarea părților le determină pe cele ale întregului (fiindcă se pornea de la existența lucrului în sine), în fizica cuantică lucrurile se schimbă, fiindcă întregul determină partea și influența conexiunilor globale devine din ce în ce mai importantă și separarea părții de întreg devine tot mai dificilă".[35] Sub impactul unor astfel de constatări surprinzătoare, mulți dintre cei mai cunoscuți fizicieni ai lumii contemporane au început să devină metafizicieni și să declare că "o ordine implicită foarte profundă și invizibilă lucrează dedesubtul dezordinii explicite…Natura modelează direct în haos formele complicate și superior organizate ale viului. La originea creației nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci o ordine cu mult superioară tuturor celor pe care putem să le imaginăm, ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă".[36]

De la o lume mecanicistă, închisă în ea însăși, se ajunge astfel la lumea deschisă către Dumnezeu, care ne amintește de corelația și armonia creației în Logosul divin, la care se referea părintele Stăniloae în comentariul său asupra cosmologiei atansiene. Impactul considerabil al reconstrucției teologice a părintelui Stăniloae are toate șansele să se impună progresiv teologiei

[34] John Mac Carthy, *Le Christ cosmique et l'age de l'ecologie*, Nouvelle Revue Theologique, nr. 1, 1994, p.46
[35] Fritjof Capra, Taofizica. *O paralelă fizică modernă și mistică orientală*, Tehnica , București, 1999, p.234
[36] Jean Guitton, *Dumnezeu și știința*, Harisma, București, 1992, p. 57
[37] D. Stăniloae , *Theology and the Church*, New York, 1980, p.173

și culturii contemporane, fiindcă se sprijină atât pe adevărul suprem al Revelației divine, dar și pe gândirea unora dintre cei mai iluștri fizicieni ai lumii actuale. Iar rezultatul conjugat al acestei întâlniri reconciliatoare va avea drept scop depășirea autonomiei în care a fost închisă ordinea naturală, din cauza unei concepții mecaniciste, și deschiderea ei către transcendent, pentru a face posibilă coborârea lui Dumnezeu către oameni, în vederea renașterii lor spirituale și morale. Această întâlnire reconciliatoare dintre credință și știință constituie aspirația profundă care l-a însuflețit pe veneratul nostru dascăl, pe parcursul întregii sale activități: ”Problema cea mai importantă pentru teologia ortodoxă de mâine, spunea dânsul, va fi aceea de a reconcilia viziunea cosmică a Părinților cu o viziune ce crește plecând de la rezultatele științelor naturale și exacte. Teologia de mâine trebuie să fie deschisă spre întreaga realitate istorică și cosmică, dar în același timp trebuie să fie duhovnicească”, adică deschisă către transcendent. Desigur, pentru ca impactul reconstrucției sale teologice să facă noi progrese, este nevoie ca spiritul ecumenic și reconciliator al operei sale teologice grandioase să fie difuzat în cercuri cât mai largi, prin intermediul unor conferințe, studii sau simpozioane, pentru a face cunoscută valoarea operei teologice elaborate de ilustrul nostru dascăl, extrem de important pentru teologia și cultura contemporană, dar care să fie totodată și expresia prețuirii și cinstirii noastre față de cel ce va rămâne pentru totdeauna, prin reconstrucția sa teologică grandioasă, cel mai mare teolog al vremii noastre: Părintele Dumitru Stăniloae.

„SUBLIMUL NOSTRU PĂRINTE DUMITRU STĂNILOAE”

Prof. GRIGORE ARBORE POPESCU, Ph.D.

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FERRARA
FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA

Mulțumesc pentru amabila invitație de a participa la lucrările finale ale celei de a III-a ediții a Concursului de creație "Sextil Pușcariu" și la cele ale Sesiunii de comunicări științifice "Dumitru Stăniloae" care se vor desfășura sub egida Universității „Sextil Pușcariu” și al Fundației „Dacia”.

Am considerat de bun augur, pentru această inițiativă, faptul că invitația mi-a fost transmisă de Domnul Iuliu Pancrațiu Gheorghiu cu care am avut o colaborare excelentă în timpul importantelor misiuni diplomatice ale Domniei Sale în Italia și pe lângă Sfântul Scaun, misiuni în cadrul cărora a pus la loc de cinste aprofundarea raporturilor culturale între România și subiccții de drept internațional în fața cărora o reprezenta.

Evoc acest fapt deoarece manifestările organizate la Brașov merg pe linia lărgirii orizontului cunoașterii fenomenului cultural românesc dincolo de limitele didacticii rutiniere și abordărilor descriptive și encomiastice cu care ne-au obișnuit, din păcate, multe inițiative ce se pretind științifice și internaționale.

Este necesar ca tinerelor generații de intelectuali români să le fie propusă periodic restudierea operelor lui Sextil Pușcariu, nu doar pentru a menține trează imaginea personalității acestuia în contextul istoriei factologice a culturii române, ci, mai ales, pentru a-i reîncadra periodic ideile în istoria în evoluție rapidă a culturilor europene. Într-o epocă în care în procesul globa1izării se întrevăd, pe lângă efectele pozitive legate de libera comunicare a bunurilor și ideilor, și consecințele devastatoare ale unei demagogii politice care agravează sărăcia națiunilor și le erodează speranțele în viitor, construite și pe conștiința apartenenței la o comunitate în construcție, este necesar nu doar să ne păstrăm reperele ci să facem tot posibilul pentru înscrierea lor și în patrimoniul altora, printr-un uman și generos schimb de idei și opinii. Considerația de mai sus privește pe deplin și opera sublimului nostru Părinte Dumitru Stăniloae. Aceia care în generația mea au încercat să se apropie atât de adevărul istoric cât și de revelație și-au procurat, în anii studenției, *Filocalia* pe căi ocolite și am citit-o pe ascuns. Opera părintelui Stăniloae a fost un dar binecuvântat pentru cultura română; a contribuit la menținerea trează a flăcării ortodoxismului într-un context de represiune și de flecăreală pseudo-filozofică care anula gândirea creatoare și care uneori tindea să anuleze chiar persoana ce o reprezenta, precum s-a tins a se face și cu autorul nostru. Flecăreală pe care unii din cei care înainte de 1989 supravegheau supraveghetorii intrărilor tinerilor în biserica străbună, o cultivă și astăzi, de pe celălalt versant, al uitării suferinței în numele democrației pungii.

Din toate rândurile scrise de părintele Stăniloae transpare clar ideea regăsirii esenței noastre umane, ca indivizi și specie, în chipul nemuritor al Domnului nostru Isus Cristos. Doctrina creștin-ortodoxă interpretată de el în mod strălucit, sub semnul harului, îndeamnă la

iubire și iertare. În textele Părinților Bisericii îndemnul la Uitare privește, în esență, uitarea întru Domnul, prin aspirația la sfințenie.

Noi nu putem pierde memoria istorică, mai ales când faptele și persoanele-instrumente ale generării suferinței sunt încă sub ochii noștri. Nu putem uita că Stăniloae, una dintre mințile cele mai luminate ale Teologiei Creștine, a fost sistematic emarginat în țară, în timp ce în marile instituții de cultură ale lumii civilizate era primit cu reverențe și umilință. ca un adevărat *spiritus rector*.

Recunoașterea valorii operei părintelui Stăniloae în ultimii 11 ani – nu pot spune 12 deoarece în 1990 Academia Română s-a acoperit de ridicol cooptându-l doar membru corespondent, pentru a-și „repara" greșeala în anul următor – nu a fost însoțită de o adecvată promovare, pe canalele „culturii laice" în sensul culturii promovate de statul laic prin instituțiile aferente, a valorilor conținute de scrierile acestuia. Prob1ematicile filosofice, teologice sau istorice care au constituit subiectele cercetărilor Părintelui Stăniloae s-au racordat permanent, prin firul incandescent al tensiunii spirituale care le unea, la dezbaterea milenară privind esența antropologiei creștine: îndumnezeirea omului. În ani de tristă amintire, în deșertul laicismului extins cu forța peste sufletul Națiunii și peste spiritul său, în artă și cultură s-au simțit, indirect și discret, prin clarviziunea unor tineri – acum și ei în pragul senectuții – dornici de a reparcurge drumul înțelepciunii și iubirii de aproape urmat cu stăruință de părintele Staniloae, ecourile stăruinței sale de a purta printre noi *Filocalia.* Îndrăznesc să enunț că în absența posibilității unei reale dezbateri teoretice privind destinele artei, scrierile părintelui Stăniloae a fost hotărâtoare, în anii '60 și în deceniile următoare, pentru întărirea curentului subteran de idei pentru care reflecția asupra condiției umane, înțeleasă și precum condiție creștină, devenise problema de fond de care se lega reflecția asupra menirii artei și a mijloacelor sale. Istoria gândirii artistice românești nu s-a pronunțat încă asupra acestui fenomen – din lipsă obiectivă de timp, dar și din lipsă de maturitate critică – și ca atare și semnificația sa într-un context mai larg, acela al culturilor naționale din aria creștinismului ortodox, încă nu ne este suficient de clară, în pofida faptului că îi putem intui importanța extraordinară.

Pe de altă parte chiar viața Părintelui Stăniloae, simplă, dedicată studiului, dar plină de episoade semnificative pentru istoria secolului trecut, poate fi considerată, *a posteriori,* o operă de artă: reflectă un drum spre desăvârșire asemănător cu acela al Călăuzitorilor luminați ai dreptei credințe: despre ea se pot exprima infinit mai bine decât mine, un modest cititor al scrierilor sale, cei care i-au fost în preajmă și i-au împărtășit gândurile.

Inițiativele de la Brașov în scopul aprofundării cunoașterii sensului operei unor personalități de prim plan ale culturii române și universale, precum Sextil Pușcariu și Dumitru Stăniloae, fac onoare instituției care le-a promovat.

TEOLOGIA PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE ȘI HERMENEUTICA ECUMENICĂ

Pr. Prof. **Ion BRIA**
Geneva

The Impact of Fr Staniloae's Theology on Ecumenical Hermeneutics
- a summary by Prof. Ion Bria , Geneva -

The present recovery of Orthodox theology in Romania coincides with the publication of some doctoral dissertations on Fr Staniloae's theology (e.g. Nicholas Mosoiu, Dynamics of Theology in the Development of Tradition, Brasov; Paralela 45, 2000) and the English translation of his treaty of Dogmatics (in three volumes), under the title: The Experience of God (compiled and translated by Ioan Ionita and Robert Barringer, Brookline, Mass, Holy Cross Orthodox Press, 1994,2000). Fr. Dumitru Staniloae (1903-1993) is one of the greatest theologians and "confessors" of the Orthodox world and his blessed name is an integral part of the "ecumenical pilgrims" of the 20th century (Ecumenical Piligrims, Geneva , WCC Publications, 1955, pp.226-230).

Half a century ago, Fr. Staniloae initiated, at the Faculty of Theology in Bucharest, a new methodology of doing theology, by recognizing the relevance of personal quest in the expression of church doctrines and by placing the dynamics of the Eastern Tradition in the context of a vital dialogue and an "open chatolicity". This way was not valued by those who were not inclined to accept theological exegesis as an instrument to unfold the richness of the doctrines. In spite of that, he became the most competent author of scholia on major ecumenical events and documents in the 1960s, 70s and 80s, including the Second Vatican Council, numerous meetings of the bilateral dialogues and of the WCC. Indeed, he invented the ministry of the theologian and his responsibility for the whole church. The theologian must help the faithful to cope both with the magisterial decision and sociological analysis. There are several points of reference in his hermeneutics, as follows:

- *The history of the Church is not closed and the development of the tradition is not exhausted. Orthodoxy cannot be reduced to short definitions (" The church of seven ecumenical councils"). It certainly implies development of tradition through daily theological reflection, explicit theological discourse, practice of holiness, ecclesial experience and ecumenical dialogue.*
- *The restauration of the visible unity among separated churches cannot be realized without an exploration of the theological context of the schism of 1054. This is not a simple Byzantine dispute, but a controversy which divides the world in two: it refers to the patristic development of the doctrine of incarnation. A western theology of "distant" God, "distant" Christ , and " created grace" constitutes a handicap for ecumenical dialogue.*
- *For Fr. Staniloae the "centrality of Christ", the doctrine and spirituality of incarnation, Remains at the heart of ecumenical movement. There is an ontological unity among all human because their nature is shared and glorified by Christ. Without mutual love in Christ there is no communion , no solidarity, no human experience and culture. In his book: Jesus Christ – the restauration of the human being (Sibiu,1942), he insisted on the link between the "recapitulation" of all in Christ and the apostolic diaconia of the church.*
- *The identity of the local church is not a simple cultural element, but a concrete, original modality to have access to the universality of the Church. The "catholicity" of Orthodoxy is not provided by a pan-orthodox dominant culture, old or new, but by the local eclesia which makes God's ministry visible in that place, protecting it at the same time. The Orthodox Church in Romania represents a bridge between East and West, bringing together uncreated and created order, grace and nature.*

At a moment when the latent installation of a diving fundamentalism menaces even at the pan-orthodox communion, the coming renaissance of Romanian theology is a real hope and signpost for the search for unity. The new generation of theologians inspired by Fr Staniloae's theology may come to the point where they can change the future course of ecumenical history.

Numele Părintelui Stăniloae este înscris nu numai în dipticele Bisericii şi teologiei ortodoxe Române, ci şi în dipticele Bisericii universale. Când în 1994, Consiliul Ecumenic al Bisericilor a alcătuit volumul Ecumenical Piligrims, editorii volumului n-au ezitat o clipă să introducă numele său în rândul "Pionierilor în Reconcilierea Creştină" din secolul trecut. El se află în comunicarea marilor teologi ai secolului: Karl Barth, Dom Lambert Beaudin, Paul Couturier, Karl Rahner, Georges Florovsky, Vladimir Lossky, John Meyenderoff, Michael Ramsey, Oliver Tomkins, Stephan Zankov, Suzanne de Dietrich. Din România, de aceiaşi cinste se bucură şi Părintele Profesor Ioan Coman.[1]

Înainte de a expune, pe scurt, repercusiunile teologiei Părintelui Stăniloae asupra evoluţiei dialogului ecumenic din timpul său, voi face câteva observaţii preliminare:

Există o veste bună: exegeza teologică şi comunicarea ecumenică a "viziunii creatoare" a P. Stăniloae au intrat într-un nou stadiu odată cu publicarea primelor teze de doctorat consacrate operei şi teologiei lui[2] şi cu traducerea în limba engleză a Dogmaticii.[3] O primă încercare e a contura opera şi personalitatea sa este volumul *Persoană şi Comuniune* publicat la Sibiu în 1993[4]. Dar , în general, stadiul precedent, a fost dominat de o literatură de tip aghiografic şi bibliografic, sub formă de convorbiri, articole omagiale, profiluri de Dicţionare, cele mai multe scrise de cei ce fac parte din "generaţia Stăniloae"[5].

Numeroase confidenţe şi consemnări notate de studenţi, jurnalişti, reporteri, teologi autoproclamaţi, amatori de Filocalie, nu pot fi verificate. Unii au forţat răspunsul Părintelui Stăniloae la întrebări rău formulate.

Din fericire, studiile recente restabilesc simetria teologiei sale cu privire la definirea Ortodoxiei, la comunicarea acesteia pe scena ecumenică, la tema " Ecumenism şi Ortodoxie". Concluzia acestora: Părintele Stăniloae n-a conceput Ortodoxia ca un alibi pentru teze antiecumenice.

Teologia Părintelui Stăniloae, metoda sa de a îmbina experienţa personală a teologului, practica eclezială şi receptivitatea socială, cât şi temele dezvoltate în studiile sale, constituie o noutate, o "altă teologie[6]". Predarea Dogmaticii sale în învăţământul teologic universitar a produs o polarizare latentă în teologia română. Încă din anii '50, Dogmatica sa n-a fost confortabilă pentru nimeni. El trata uneori teme noi, controversate, în care teologii români aveau opinii şi direcţii divergente, ceea ce a produs adevărate dislocări. Pentru a marca această polarizare, este numit pejorativ "misticul nostru": "Rectorul Institutului nostru prin 1955 m-a prezentat odată, la o vizită a reprezentanţilor Departamentului Cultelor, cu cuvintele: "Iată şi pe Părintele Stăniloae, misticul nostru". La riposta mea că oricare teolog e şi mistic, s-a apărat cu furie: "eu nu sunt mistic". "Dar nu te împărtăşeşti cu mystiki thisia? "Şi apoi dacă te aperi ca de un lucru periculos de acest epitet, de ce mi-l arunci mie ?". (Scrisoarea sa din 30 decembrie 1978).

Pentru a arăta că învăţământul teologic din România avea nevoie de o "altă teologie", Părintele Stăniloae nu e de acord cu publicarea Simbolicii lui Hristu Andrutos în 1956, în traducerea Prof. Juistin Moisescu. (El însuşi tradusese Dogmatica aceluiaşi autor grec, la Sibiu în 1930). În 1958, paginile scrise de el în Manualul de Teologie dogmatică şi Simbolică, au fost smulse şi arse ca pagini de erezie. Această tensiune între curente şi şcoli divergente a fost mascată de grupul teologilor "reprezentativ ", care n-au facilitat participarea lui la viaţa ecumenică. Dar poate că tocmai din această cauză teologia a fost sondată şi ascultată acum mai mult decât oricând.

Mai trebuie să fie reţinută, tot ca observaţie preliminară, ideea că Părintele Stăniloae n-a înţeles redefinirea Ortodoxiei în dialogul ecumenic fără o critică a teologiei ortodocşilor din diaspora rusă în Occident. El recunoaşte locul important al diasporei ruse în difuzarea misticii răsăritene în Apus, mai ales în rândul laicilor. Dar, în multe capitole ale Dogmaticii sale, el nu urmează viziunea acestora, ca de pildă în eshatologie. El introduce un capitolul nou despre Împărăţia lui Dumnezeu care poate fi simţită ca o pregustare a eshatologiei de la sfârşitul istoriei,

deci se poate progresa mereu în această simțire și dezvoltare a ei. Din cauza condiției umane în planul istoriei, "Istoria e sortită să rămână mereu într-o anumită imperfecțiune ceea ce pe de altă parte îi dă o tensiune neîncetată ". (Scrisoarea din Paris, 20 septembrie 1978). Operațiunea creștinilor pentru istorie este susținută de tensiunea eshatologică .

Părintele Stăniloae își dă seama că suprasolicitarea unei culturi și spiritualități dominate ruso – bizantine, ar putea să însemne banalizarea tradițiilor și spiritualităților locale. Când se elaborează raportul dintre Evanghelie și Cultură, trebuie să se țină seama de "înrădăcinarea în spațiul propriu". Etosul Ortodoxiei române se menține numai stând între Orient și Occident, în acest sațiu de graniță, spațiu – punte. Identitatea ei e distinctă, dar nu e străină culturii moderne europene.

Participarea și contribuția Părintelui Stăniloae la Mișcarea Ecumenică, la dialogul teologic bilateral, n-a avut totdeauna un caracter instituțional, de reprezentare. A fost discret în manifestările sale ecumenice, dar a fost mereu în contact cu marii teologi ai timpului său. "Ecumenismul este rău înțeles", de aceea nu există capitol din Dogmatica sa fără un comentariu asupra implicațiilor ecumenice ale acestui capitol. Divergențele confesionale sunt vizitate și numite fără ocol, cu acuratețe și fermitate, totuși situate în cercul mare al unei "sobornicități deschise", al Tradiției patristice inclusiv ce aparține tuturor. Consiliul Ecumenic al Bisericilor i-a solicitat contribuția în diverse reuniuni, cu înțelegerea că teologia sa ecumenică modifică portretul Ortodoxiei care circulă în Occident în prima jumătate a secolului trecut. "Ecumenismul era rău înțeles și din cauză că comunicarea ortodoxiei era deficientă, adică nu atinsese un nivel teologic adecvat și relevant pentru comunitatea ecumenică în majoritatea ei protestantă.

Printre participările și contribuțiile solicitate de CEB să notăm următoarele:

După conferința mondială a Comisiei Credință și Constituție de la Montreal din 1963, teologii acestei comisii organizează la București în martie 1965 un seminar cu teologi ortodocși, luterani și reformați din România. Tema seminarului, atât de familiară Părintelui Stăniloae (care scrisese Documentele doctrinare de la Montreal ", Ortodixia , 4 (1964, 577 – 597):, "Hristos cosmic – întregul cosmos merge după Hristos", a fost dezbătută de : Lukas Vischer, Andre Benoit, Reinhard Slencza, Kurt Stadler, Heramann Binder (Sibiu), Istvan Iuhaz (Cluj), Prof. Teleki (Cluj).

Comentariul la Decretul conciliar Despre Ecumenism promulgat de Papa Paul al VI-lea în 1964 (Ortodoxia, 2(1965), 267 – 283. De altfel grație Părintelui Stăniloae, teologia română a beneficiat de cele mai competente prezentări și analize ale documentelor conciliare (și post conciliare).

Părintele Stăniloae a avut un rol decisiv în colocviile organizate în martie și mai 1970, la București, despre consensul hristologia dintre Bisericile Ortodoxe și cele Orientale, reprezentante la discuții de Profesorii Paul Verghese (India) și Karekin Sarkissian (Antelias Liban). El a propus ca hristologia convergentă existentă să fie exprimată într-o definiție mai largă (Ortodoxia, 2 (1970), 205-225).

Pentru a pregăti Adunarea generală de la Nairobi (1975), Consiliul Ecumenic a convocat o consultație ortodoxă la Mănăstirea Cernica, în iunie 1974 (Vezi: International Review of Mission, nr. 253, 1975, pp., la care a invitat în calitate de vorbitor principal pe Părintele Stăniloae. Conferința sa: Centralitatea lui Hristos în teologia, spiritualitatea și misiunea Bisericii Ortodoxe a fost difuzată ca document la Adunării. La Cernica au fost reuniți mari teologi ortodocși ai timpului: Nikos Nissiotis, Metrop. Emilianos Timiadis, John Meyendorf, Boris Bobrinskoy, Metrop. George Khodre, Cyril argenti, John Zizioulas, Aram Khesishian, Fr. M.V.George (India). La al doilea Congres al Facultăților de teologie de la Atena, mai 1976, Părintele Stăniloae a vorbit despre "Dinamica creației în Biserică" (Ortodoxia, 3-4 (1977), 281-291).

Cu acest prilej a avut convorbiri cu teologi din toate Bisericile: N. Nissiotis, J. Meyendorf, S. Agouridis, Basil Krivocheine, Al. Schmemann, J. Karmiris, P. Trembelas, K.

Ware, Th. Hopko, Bruce Rigdon, K. Raiser, W. de Vries, R. Slenczka, W. Kupers, Fr. Bouwen, Paulos Gregorios, El. Fortino, G. Galitis, Ev. Theodoru, Ignatios Hazim.

Invitat să contribuie la un volum intitulat : Martyria – Mission editat de CEB, în 1981, Părintele Stăniloae a scris un eseu unic prin temă şi stil: Witness Through Holiness of Life. Orice creştin exercită un apostolat prin sfinţenia vieţii lui.

În principiu toate Adunările generale ale CEB : New Delhi (1961), Nairobi (1975), Vancouver (1983), Canberra (1991), Harare (1998), au fost precedate de o consultație ortodoxă asupra temei centrale a adunării. Înainte de Vancouver, în 1972, Philip Potter, Secretarul general, a ținut să convoace un colocviu pregătitor într-un cadru de rugăciune și meditație cum este Comunitatea de surori de la Grandchamp de lângă Neuchatel, Elveția. Fără nici o ezitare, Philip Potter l-a invitat pe părintele Stăniloae să vină la Geneva și la Grandchamp ca să ofere o introducere spirituală la tema adunării: Isus Hristos – Viața lumii. Meditațiile sale spirituale despre Isus Hristos "centrul ontologic" (Hristos distant nu eliberează și nu unește, nu ecumenic) și despre Biserica – centrul liturgiei, al creației au adus ceva inedit, excepțional. Punctul său de vedere a fost imediat reținut de organizatori : teologia ecumenică trebuie să țină cont nu numai de contextul în care este proclamat mesajul biblic la un moment dat (de unde tentația de a-l limita la Opțiunea preferențială pentru săraci, ca în cazul teologiei eliberării din America Latină), ci și de conținutul total și de spiritualitatea globală Evangheliei, care este aceea a învierii și a sărbătorii, a biruinței vieții asupra morții. Aceasta este spiritualitatea Bisericii universale generată de o hristologie conciliară. Un Hristos "distant" nu dă viață. Această intervenție a fost esențială pentru viitoarea adunare. De fapt, ea a determinat și titlul raportului oficial scris de John Poulton : The Feast of Life. Geneva: WCC Publications, 1982. La colocviu au participat: Ph. Potter, Metrop. George Khodre, Metrop. Paulos Gregorios, Rubem Alves, Bill Lazareth, Paul Minear, Constance Parvey, Dorothee Solle, K. Stendhal.

Stima teologică reciprocă dintre Părintele Stăniloae și teologul german Juregen Moltmann este bine cunoscută. După întâlnirea lor din București din 1979, afinitățile lor teologice și spirituale au crescut. Teologul german recunoaște că jumătate din teologia sa despre "compasiunea lui Dumnezeu" este inspirată de P. Stăniloae. Părintele Stăniloae recunoaște că "teologia iubirii" pe care a dezvoltat-o nu este străină de "teologia speranței" a lui Moltmann. J. Moltmann a fost impresionat de contribuția Părintelui Stăniloae la conversațiile de la Klinghental despre W Filioque. Doctrina ortodoxă despre Dumnezeu – Sfânta Treime face superfluă această clauză (Vezi: J. Moltmann, Experiences in Theology, London: SCM Press. 2000,306-8).

Dogmatica Părintelui Stăniloae ne oferă multe puncte de referință pentru o hermeneutică ecumenică dar mai ales pentru abordarea temei Ecumenism și ortodoxie[7]. De exemplu:

> *Într-un capitol din Dogmatica sa (vol.I , pp. 92-110) scoate în evidență autoritatea și funcția hermeneutică a teologiei, facultatea ei de explicare și de aprofundare a planului de mântuire. Așa cum arată teologia patristică, explicațiile teologice sunt de fapt explicitări ale dogmelor – și ca atare intră în propovăduirea generală și permanentă a Bisericii, adică ele se însumează în învățătura Bisericii în sens larg. Părintele Stăniloae deduce aceasta din două argumente: Mai întâi, a cunoaște înseamnă a interpreta : "Teologia și în general spiritualitatea de azi e preocupată atât de mult de hermineutică pentru că a devenit conștientă că a cunoaște înseamnă a interpreta. Dar interpretarea este o operă fără sfârșit, pentru că nu numai realitatea divină ci și cea creată, e cuvânt sau sens divin, cuprinzător de nesfârșite sensuri sau cuvinte, adresate nouă pentru a le descoperi și a ni le însuși". Desigur, în exegeza sa explicativă, teologia protejează mereu misterul cuvântului lui Dumnezeu, Adevărul, tot Adevărul (Biblia însăși lasă multe lucruri neexplicate), dar rolul ei este de a extrage "sensul spiritual al dogmelor" pentru fiecare generație. Orice explicație teologică, aprofundare sau exprimare teologică a doctrinei este legitimă.*

O altă motivare este concepția sa despre caracterul dinamic al Tradiției. Episcopul Callistos Ware preferă definiția dată Tradiției de Părintele Stăniloae: “Aceasta nu este o sumă de propoziții învățate pe din afară, ci experiență trăită“ (Dictionary of the Ecumenical Movement, Geneva: WCC Publications , 1991, p. 1017). Tradiția nu se epuizează în formule dogmatice , deoarece experiența lui Dumnezeu în istorie este inepuizabilă. Părintele Stăniloae crede că opinia unor teologi după care istoria Bisericii este încheiată, ca și tendința unora de a reduce Ortodoxia la definiții scurte (”Biserica celor șapte sinoade ecumenice”), contravin bogăția imensă a Tradiției, și mai ales natura ei de “dialog” (Anthony Ugolnik, The Illuminating Icon, Grand Rapids, Eerdmans, 1989). Înnoirea - dezvoltarea Tradiției are sursa în această facultate de dialog. Ea nu trebuie să fie deci sedimentată odată pentru totdeauna, nici silită prin decizii magisteriale și conceptualizări abuzive. Ea trebuie să fie lăsată să se dezvolte energia ei inerentă, să se închege într-o sinteză simetrică și coerentă în dialogul intra și inter eclezial.

O primă concluzie ar fi aceasta: teologia ca exegeză a dogmelor nu înseamnă a apăra în mod mecanic Tradiția (tradiționalismul), căci rolul ei este de a face transparentă și viabilă doctrina de credință pentru fiecare generație, oferind și perspective de universalitate. Istoria Bisericii, ca și dezvoltarea Tradiției, nu este încheiată. Această dezvoltare s-a făcut în mod tainic, nesilit. Cu aceasta Părintele Stăniloae ne ajută să înțelegem dificultatea și complexitatea convergențelor teologice realizate în dialogul ecumenic, ca și coeficientul lor de flexibilitate. “Credința comună în Hristos” nu poate să fie epuizată în doctrine statice, uniforme. Noi formule de convergență sunt posibile.

Problema raportului dintre Orient și Occident este fundamentală pentru dezbaterea ecumenică. Ecumenismul nu poate să evite ruptura istorică dintre cele două părți ale creștinismului la începutul mileniului al II-lea. Deși Dogmatica sa abundă în comparații “confesionale” între ortodoxie, Catolicism și Protestantism, totuși critica creștinismului occidental este axată pe comparația acestuia cu tradiția patristică. Catolicitatea Ortodoxiei are rădăcini mult mai profunde decât consensul conciliar realizat de sinoadele ecumenice. Noțiunea de “Biserică nedespărțită” a primului mileniu nu trebuie să fie interpretată în mod mecanic. În fond, Occidentul introduce o teologie “separatistă”, a distanței, a disidenței, un Dumnezeu distant, un Hristos distant, o biserică dislocată, cler și popor, instituție și eveniment. Pe de o parte, protestantismul, cu teoria “justificării pasive“ care declară lumea ca fiind justificată, învestită cu făgăduințe eshatologice, dar în fond lăsată ca atare în păcat. Disidența ar fi inerentă Bisericii istorice, aceasta în numele alterității lui Dumnezeu și al libertății omului. Pentru protestantismul liberal unitatea creștinilor este un mit. Pe de altă parte, catolicismul, care socotește mântuirea ca o juxtapunere de substanțe, punând pe același plan naturalul și supranaturalul. Construcția progresivă a Trupului lui Hristos în istorie se face prin centralizare. Pentru ortodocși, comuniunea dintre cer și pământ se compară cu o nuntă. Biserica se pregătește mereu să primească Mirele ei.

Părintele Stăniloae a vrut să atragă aceste confesiuni în dezbateri hristologice și ecleziologice propriu - zise, dar s-a convins că puțini teologi erau disponibili pentru o recentrare în aceste domenii. Pentru el, apelul la tradiția patristică, în special la exegeza unor mari teologi ca Atanasie și Chiril din Alexandria, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul – Zeolog, Grigorie Palama, este obligatoriu deoarece aceștia acceptă dezvoltarea teologică, simetrică, nesilită a tradiției diacronice. Geniul lor constă în aceea că au construit o arhitectură de conexiune și de simetrie între Tradiția structurală și cea inedită, imprevizibilă, pentru ca astfel Biserica să nu piardă punctele ei de referință, nici cele din trecut, nici cele din prezent. Libertatea teologică a Părinților este exemplară: au dezlegat Tradiția sacră de ambiguități contextuale (cazul lui Theodor Studitul, 759 – 826) și de compromisuri politice (cazul Sf. Ioan Hrisostom).

O altă concluzie: exegeza patristică asigură o simetrie organică în mobilitatea și dezvoltarea Tradiției.

Capacitatea Bisericii de discernământ decurge din această viziune simetrică, universală. Tot de aici provine și autoritatea ei de a vorbi cu legitimitate pentru toți. O ecleziologie separatistă sau o hristologie separatistă nu are această viziune.

Ecumenismul presupune regăsirea unor criterii de referință comune care nu trebuie să fie depășite în nici un caz. De pildă centralitatea lui Isus Hristos în revelația lui Dumnezeu sau istoria mântuirii. Este o temă care împarte creștinismul în două, iar Părintele Stăniloae e convins că înclinarea separatistă a Occidentului are cauza în manipularea hristologiei. În "Restaurare Omului" (Sibiu, 1942), Părintele Stăniloae arată că întruparea, chenoza Fiului, are o împărăție de sensuri. Ea este inseparabilă de înnoirea, recapitularea și eterizarea umanului. Există o unire reală, o legătură ontologică între Hristos și uman. Există o legătură între oameni prin Hristos. Teologia ortodoxă vorbește de dezvoltarea umanului în unirea cu Hristos, de unde și nedespărțirea hristologiei de antropologie. El este modul de a fi al umanului. Prezența lui Hristos , cu energia Lui necreată, se dăruiește în Taine. "Creștinismul occidental a păstrat doar un Hristos distant care a satisfăcut prin cruce onoarea divină, Hristos al discursurilor, un Hristos separat ca prezență și lucrare de viață omenească și de lume. Pe când Ortodocșii simt pe Hristos în toate, Occidentul e dominat de un spirit separatist în raport cu Hristos ……. "Un Dumnezeu distant de lume, ce rost mai are!"[8]

Această dezvoltare a umanului în unirea cu Hristos are două consecințe: mântuirea este indivizibilă și privește deci toate dimensiunile existenței umane, atât sfințirea interioară personală cât și transformarea mediului, a creației. Purificarea de egoism, despătimirea, sfințenia și îndumnezeirea creației prin Duhul Sfânt sunt inseparabile de schimbarea lumii, de eliberarea de violență, nedreptate de sărăcie. Apoi, Părintele Stăniloae insistă asupra ideii că Hristos ridică umanul la nivelul său, la altă scară, și umple umanul de Sine. Prin această unire cu Hristos, omul devine o ființă de comuniune, de comunitate. "Numai omul spune eu în funcție de tu, și invers." Concluzia: "Iubirea ecumenică în Hristos", aceasta guvernează iconomia Bisericii, alternarea manifestărilor ei în relațiile ecumenice.[9]

Introducând moțiunea de "sobornicitate deschisă", Părintele Stăniloae a propus schimbări radicale în metodologia ecumenismului[10]. Pe de o parte a propus ca ecleziologia ortodoxă să fie eliberată de postulate restrictive și ipoteci exclusiviste atunci când abordează această temă. Unitatea de credință este o condiție a comuniunii euharistice, dar apologia unității după modelul conciliar ortodox, nu înseamnă a reprima identitatea confesională a celorlalte Biserici creștine, nici a lărgi prăpastia existentă între Bisericile separate. Pe de altă parte, el a clarificat termenii participării ortodocșilor la Mișcarea ecumenică: Ortodocșii să nu fie siliți să accepte convergențe doctrinare fără consensul tuturor; recunoașterea diversității locale este legitimă, dar și depășirea limitelor impuse de contextele culturale particulare, anume pentru a realiza un consens coerent. Consiliul Ecumenic al Bisericilor să inverseze tendința sociologică de a trata unirea Bisericilor. "Sobornicitatea deschisă" presupune un puternic element de spiritualitate ecumenică. Ecumenismul are nevoie de o atmosferă de receptivitate ecumenică, de rugăciune comună, de recunoaștere reciprocă.

Priza principală a participării Bisericii Ortodoxe la Mișcarea Ecumenică, a angajării ei în conferințele panortodoxe și în dialogurile teologice bilaterale era redescoperirea universalității Ortodoxiei. Ea poartă cu sine Mărturia apostolică, originală și autentică a Bisericii UNA SANCTA[11]. Pentru Părintele Stăniloae această redescoperire este concomitentă cu recunoașterea etosului locului, a particularității istorice și geografice a Bisericii locale, cu originalitatea, limba și cultura ei specifică. Fiecare Biserică și tradiție locală are perspective de universalitate proprii, de aceea portretul Bisericii Ortodoxe Române nu se face cu generalități.

Părintele Stăniloae a scris pagini aspre despre uniatism pe care l-a încriminat de violență contra universalității Bisericii Ortodoxe. El a urmărit îndeaproape lucrările Conciliului Vatican II și și-a dat seama că, deși anumite porți de dialog cu ortodocșii au fost deschise, Conciliul n-a făcut nici o concesie ecleziologică în ce privește extinderea universalității Bisericii UNA

SANCTA. Postulatul că universalitatea lui Hristos și a Bisericii ar depinde de acceptarea doctrinei catolice a primatului episcopului de Roma, a fost reafirmat în recenta Declarație pontificală Dominus Iesus, publicată de Congregația pentru doctrina credinței condusă de cardinalul Joseph Ratzinger, la 6 august 2000. În repetate rânduri, teologia ortodoxă a afirmat însă că Biserica Romano – Catolică n-are autoritatea de a califica și de a legitima universalitatea Bisericii ortodoxe după criterii proprii papalității. Cardinalul Ratzinger face confuzie între istoria Bisericii universale și istoria papalității române. Postulatul amintit a stat la originea uniatismului, dar acesta a fost dezis ca strategie misionară și metodă de unire între cele două Biserici, de o cimosie mixtă în care este angajat Consiliul Pontifical pentru unitatea creștinilor condus de cardinalul Edwar Cassidy (Balamand, Liban, iunie 1993).

Biserica universală nu sacrifică nici identitatea nici libertatea Bisericii locale. Acest principiu este valabil nu numai în raporturile cu Catolicismul, ci și în raporturile inter ortodoxe. Căci catolicitatea Ortodoxiei nu se bazează pe hegemonia unei culturi panortodoxe dominate, fie vechi, fie moderne[12], ci pe natura catolică a comunității ecleziale care rostește Crezul ecumenic și celebrează Euharistia în comuniune cu pleroma Ortodoxă. Biserica locală este ea însăși o punte cu Biserica universală, o poartă spre universalitate.

Ortodoxia română are chipul ei autentic, inedit, ca parte din polifonia comuniunii ortodoxe. Ea nu este o copie sau o anexă a unei tradiții dominate ruso – bizantine. Părintele Stăniloae a scris pagini de antologie despre portretului acestei Ortodoxii: punte între tradiția orientală și cultura occidentală, sintaxă între luciditatea latină și percepția misterului proprie spiritualității orientale (din nefericire, această identitate este înecată din nou în traduceri, și prelucrări din literatura ortodoxă produsă în occident de autori ruși și de discipolii lor).

În fine "ortodoxia românească" (se presupune că termenul are o forță în transmiterea tradiției) nu este un alibi pentru cezaropapism, pentru compromisul cu puterile politice. Vocația ei de a fi punte între Orient și Occident constituie un privilegiu major care trebuie să fie practicat, înainte de orice, în contextul ecumenic din România unde conviețuiesc marile confesiuni istorice creștine. " Simfonia" nu trebuie să devină un blocaj politic anti ecumenic dintre Biserica națională și Stat se plâng de "nereceptarea" Ortodoxiei de societatea românească.[13]

Biserica Ortodoxă Română se află la o răscruce istorică în care este angajată responsabilitatea ei pe plan național, regional, panortodox și ecumenic. După Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Harare (1998), după vizita episcopului Romei, Papa Ioan – Paul al II-lea în România (mai 1999), mulți cred că Biserica Ortodoxă Română este în poziția de a lua inițiative panortodoxe și ecumenice. Participarea României la Pactul de stabilitate pentru Europa de sud – Est se inspiră și din "civilizația ei ortodoxă". Adevărul este că Bisericile Ortodoxe cu vocație ecumenică pură și dură au devenit rare.

Din cauza aceasta, ea nu este indiferentă față de modul în care este tratat ecumenismul fie în învățământul teologic universitar, fie în comisiile sinodale pentru relații ecumenice, fie în studiile de teologie ecumenică. Blocajul anti ecumenic curent exprimat adesea într-un limbaj excesiv, are cauze și manifestări multiple. Unda fundamentalistă scoate la suprafață postulate de rutină ale unei ecleziologii restrictive: clasarea heterodocșilor (inclusiv a catolicilor) în rândul ereticilor, confuzia ecumenismului cu prozelitismul, insinuarea că Mișcarea ecumenică e menită să deformeze și să relativizeze Ortodoxia. Ori, cele mai multe critici au la baza neînțelegeri, confuzii, persiflări (ecumenismul ar fi "cea mai elegantă glumă a secolului trecut), frustrări și ofuscări personale. Tocmai de aceea , principiile și convingerile ecumenice trebuie să fie resituate în inima învățământului teologic universitar. La Harare s-a observat că așa zisul comportament anti ecumenic al unor grupuri ortodoxe este cauzat de lipsa de educație teologică și de formație ecumenică a acestora. Învățământul teologic are misiunea de a depista și deviațiile de limbaj în transmiterea Tradiției.

Redresarea teologiei ortodoxe predată în facultățile de teologie prin injectarea Dogmaticii Părintelui Stăniloae, grație unei noi generații de profesori și decani, grație mai ales recentelor teze de doctorat, constituie o veste bună. Și pentru că mulți încearcă să-I atribuie aluzii și opinii care nu-I aparțin, este timpul ca punctele de referință privind dialogul ecumenic ("Coordonatele ecumenizmului "), în Ortodoxia, 4 (1967, 494-540) să fie din nou recunoscute și stabilite în mod sistematic, explicit și coerent. Este una din sarcinile acestui simpozion comemorativ. Chiar dacă n-a fost de acord cu multe probleme de pe agenda Consiliului Ecumenic al Bisericilor, nici cu metode de a le aborda, Părintele Stăniloae era revoltat și contra răspunsurilor ortodoxe, mediocre și conformiste, înveșmântate în fraze uzate, care au facilitat dezorientarea preoților și studenților în mediul ambiant din anii 80-90.

Acest reviriment este salvator și eliberator, deoarece etosul separatist, propriu războiului rece, n-a dispărut nici din Europa, nici din România. Mai mult, a apărut chiar între Bisericile Ortodoxe un nou clivaj motivat de atitudinea și strategia lor ecumenică. Două Biserici au părăsit Consiliul Ecumenic iar altele au anunțat suspendarea unei participări active. Solidaritatea între Bisericile care constituie "comunitatea conciliară" actuală este însă prea prețioasă pentru ca Biserica Română s-o slăbească din cauza unor frustrări și încrâncenări interne sub presiunea unor voci externe. Fără această solidaritate ea nu poate să facă față crizelor economice și sociale curente: sărăcia, rasismul, xenofobia, violența, intoleranța. Contribuția teologiei ortodoxe la reflexia etică națională (democrație, avortul, contraconcepția, homosexualitatea) trebuie să se înscrie în cadrul unei Mărturii creștine comune.

Această deschidere este susținută de tot ceea ce Părintele Stăniloae a gândit și scris despre teologie ca modalitate de dialog și de comuniune. Energia enormă pe care el a investit-o în problematica ecumenică nu trebuie să fie irosită. Ea a lăsat urme în paradigma Ortodoxiei din România. Maria Spiropoulos scrie despre "munca sintetică" a teologiei române, astfel: "Se poate vorbi de o adaptare teologică, de o fidelitate inventivă a tradiției și chiar de o largă practică în principiul ortodox de economie"[14]. Cine și ce motivează această acțiune: "Iubirea comună față de Hristos".

Teolog pnevmatofor, "plin de Duhul Sfânt", mentor și pelerin ecumenic, Părintele Stăniloae ne-a avertizat de toate darurile și capcanele ecumenismului. Nu I-a fost ușor să trateze probleme "d-astea ecumenice". Dar a făcut-o pentru că a avut revelația că există o unire ontologică între oameni prin Isus Hristos, care se manifestă în istorie, aici și acum. O Biserică interiorizată nu poate să nu fie și una care să se manifeste și în exterior. "Suntem pe drum; și în interior suntem pe drum, și în exterior suntem pe drum. Nu suntem perfecți nici în interior și nu suntem perfecți nici în exterior. Acest progres merge împreunat în interior și în exterior"[1].

Note

1. *Ecumenical Pilgrims* (editors: Ion Bria, Dagmar Heller. Geneva: WCC Publications 1995, pp.63-66 (I. Coman), 226-230 (D. Stăniloae)
2. Nicolae Moșoiu, *Taina prezentei lui Dumnezeu în viața umană.* Brașov: Editura Paralela 45, 2000; Emul Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Oradea: Editura Institutului Emanuel, 1999.
3. *The Experience of God* (tradusă și editată de Ioan Ioniță și Robert Barringer, cu o prefață de Episcop Kallistos Ware). Brookline, Mas: Holy Cross Orthodox Press, 1994.
4. Editura Arhiepiscopiei ortodoxe, Două studii fundamentale: Mircea Păcurariu, *"Câteva coordonate biografice"* (pp.1-15), Gheorghe Anghelescu și Ioan I. Ică, *"Bibliografie sistematică "* (pp.16-67).
5. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor români*, București: Univers enciclopedic, 1996, pp.418-423; Gheorghe Drăgulin, Teologi de seamă din prima jumătate a veacului al XX-lea, *Studii Teologice,* 4 (1991), pp. 64-83. Vezi și volumul comemorativ: Dumitru Stăniloae, "O teologie pentru lumea contemporană" *Ortodoxia*, nr. 3-4, 1993.

6. Am prezentat metoda teologică a Părintelui Stăniloae în mai multe lucrări: *Spațiul nemuririi sau eternizarea umanului*, Iași: Editura Trinitas, 1994; *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române,* Iași: Editura Trinitas 1995, pp.87-107; *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică,* București: Editura România creștină, 1999, pp. 51-56, 263-273.
7. Vezi capitolul: "Teologia simbolică în perspectivă ecumenică", în *Destinul Ortodoxiei.* București: Editura Institutului Biblic, 1989, pp.29-53.
8. Prefață la *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, ediția a doua în Editura Scripta, București 1993, p.7.
9. *Persoană și Comuniune*, ed. cit., 638-9.
10. Vezi cap. "Sobornicitatea deschisă ca tipologie ecumenică", în N. Mosoiu, Op.cit., pp.246-282.
11. I. Bria , "*Biserica Una Sancta. De la convergențe ecumenice la comunitate conciliară",* în Revista Teologică (Sibiu), nr. 3,19 p. 7-68
12. Idem, "Looking Anew at Orthodox Theology. Three Recent Consultation". *The Ecumenical Review,* vol. 52, no.2, April 2000, pp, 255-260.
13. Idem Hermeneutica teologică: dinamica ei în structurarea Tradiției. Exegeza experienței contemporane. Metode și teze, în Lumina Lină (Detroit), 3 (2000).pp.13-24
14. În vol. *Ortodoxia Românească* (Editor. Mitrop. Nicolae Corneanu, București: Editura Institutului Biblic, 1992,p.158)
15. Sorin Dumitrescu; Dimineți cu Părintele Stăniloae, București: Editura Anastasia, 1992, p.237.

ACTUALITATEA GÂNDIRII PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE CU PRIVIRE LA ETNIC ȘI ETNICITATE

Pr. prof. dr. **Ilie MOLDOVAN**
Sibiu

ETNICUL ÎN PERSPECTIVA GÂNDIRII MODERNE

Încercările omului modern de a se cunoaște pe sine, de a-și înțelege propriile lui forme de existență și manifestare, coincid în bună parte cu preocupările lui de a surprinde etnicul în ceea ce are specific, de a-l încadra în categoriile logicii sale și de a conferi o definiție care să-i exprime esența.

E epoca în care se vorbește mai mult decât oricând în istorie despre neam, popor și națiune. E vremea în care asistăm la atâtea revendicări și lupte naționale, la afirmarea atâtor doctrine naționaliste sau anti-naționaliste, la elaborarea numeroaselor tomuri savante de sociologie și psihologie socială, precum și la constituirea unor științe particulare, cum sunt etno-istoria, etnografia și etnologia.

Se face atâta caz de etnic în literatură și artă, în mass-media și investigația științifică, încât asigurarea că acest concept este pe deplin și fidel cunoscut nu vrea să lase loc nici unei îndoieli. Și totuși, rămân o serie de întrebări. Are gândirea modernă, pozitivistă și atomistă, empiristă și formalistă, acces la înțelegerea unui mister al existenței, cum este etnicul? Poate fi conceput etnicul drept o simplă categorie socială, în afara oricăror considerații teologice? Se poate formula o doctrină etnică laică, care să satisfacă pretențiile cunoașterii unei realități de ordin spiritual și de așa profunzime? Acordul sau dezacordul dintre gândirea laică și logica intimă a etnicului se dă în vileag prin definițiile care au încercat, și încă mai încearcă, să redea trăsătura particulară, apriat existențială a ideii de neam și de națiune.

“Ce este etnicul”? “Ce este neamul și națiunea”? Cu oarecare nuanțe deosebitoare, întrebările acestea privesc natura uneia și aceleiași realități. Avem de-a face cu o unitate umană sui-generis, supraindividuală și supraempirică. Trecut, pământ, sânge, lege, limbă, port, datini, credințe, virtuți, muncă, așezământ, aptitudini și îndeletniciri fizice și culturale, dar și altele decât acestea, toate laolaltă sau numai unele, prinse într-o singură sinteză, sunt privite împreună ca temeiuri și ca semne de recunoaștere ale unității naționale.

În funcție de aceste elemente constitutive s-au formulat, în epoca modernă și contemporană, cele mai multe definiții ale etnicului. S-ar putea constata chiar o evoluție, cu destul de multe zig-zaguri, în formularea acestor definiții. Desigur, ne-ar fi foarte greu să ne referim la toate, chiar când am urmărit un singur fir roșu, cum ar fi acela al principiului național.

Nu de puține ori însă cu definirea etnicului s-au ocupat tocmai cei care nu au avut un autentic spirit etnic. Cu anumite distincții ce s-au făcut doar între neam și popor, între națiune și naționalitate, etnic și etnicitate, nu s-a înaintat prea mult. Nu mai puțin s-au săvârșit și greșeli regretabile, cu ecouri profunde în ordinea politică, cum este aceea a materializării tainei etnice, prin degradarea etnicului și coborârea lui la nivelul biologicului.

Dar să nu anticipăm.

Pentru că nu s-a făcut aproape niciodată o distincție categorică între ceea ce înseamnă etnicul în starea lui "naturală" de existență căzută și etnicul restaurat în Hristos, s-a ajuns la confuzii grave, care au dus până la o falsă înțelegere a valorilor etnic-creștine, fiind acestea adesea categorisite drept "naționalism în haină spirituală".[1] Gruparea de idei pe care o facem în cele ce urmează, nu are alt scop decât acela de a identifica diferite orientări moderne, din orizontul cărora s-a abordat, într-un fel sau altul, problema naturii etnicului.

1. **Orientarea naturalistă, pozitivă și empiristă.**

E vorba despre distincția pe care o inaugurează scolastica, mai înainte chiar de constituirea sociologiei ca știință pozitivă. Astfel, datorită scolasticii, pătrunde în gândirea occidentală o înțelegere exterioară a etnicului, care este mai degrabă o neînțelegere de principiu, generalizată pe spații întinse: Părintele Stăniloae, în "Ortodoxie și Românism", carte la care ne referim mai mult în acest studiu, ne demonstrează, cu deplină evidență, în ce constă sursa acestei neînțelegeri: în distincția pe care Catolicismul o face între natură și supra-natură. "În aparență aceste două noțiuni ar simplifica mult problema: națiunea este naturală, Creștinismul este supranatural, prin urmare supra-național; Creștinismul nu poate fi în nici un caz național (după romano-catolici – n.n.) căci atunci nu ar mai fi Creștinism ci păgânism".[2]

Așadar, dualismul ontologic romano-catolic înclină balanța cunoașterii etnicului spre naturalism, iar naturalismul devine opac, pentru etnic. Natura umană nu s-ar putea în nici un fel încreștina.

A vorbi despre o etnicitate a creștinismului, ceea ce ar însemna și a Creștinismului, ar fi o blasfemie. Ultimele consecințe ale acestei gândiri de origine teologică le trage pozitivismul și empirismul, pe linie sociologică și psihologică, prin îndepărtarea de orice nuanță religioasă.

a) Odată cu formarea sociologiei în Occident, etnicul, în accepțiunea sa exterioară, devine obiect de reflexie și teren de cercetare, întrucât apare tot mai mult drept motiv al diferitelor revendicări.

În ipostaza în care este conceput o gândire pozitivistă, el se confundă cu oricare alt fapt social. Ceea ce ar caracteriza etnicul nu ar fi altceva decât nevoia de într-ajutorare umană și apărare comună. Limba și cultura, istoria și geografia, nu ar conta prea mult la formarea unei națiuni. Consimțământul viețuirii laolaltă a membrilor unei comunități etnice atârnă de niște factori ce pot fi măsurați și controlați, pentru că în esență nu avem de-a face decât cu fenomene "naturale".

A fost destul de ușor pentru pozitivism și empirism să reducă totul la fenomen, după ce, mai înainte încă, scolastica a izolat viața naturală de viața în Dumnezeu.[3] În evaluarea etnicului, se găsesc față în față două concepții: concepția răsăriteană și cea apuseană. Poziția gândirii ortodoxe este formulată de către părintele Stăniloae în acești termeni: "Așa cum sufletul, deși de substanță deosebită în raport cu trupul, formează cu trupul un întreg, exprimă împreună un sens și realizează împreună orice act, la fel și în viața spirituală a omului se întâlnesc într-o unitate misterioasă harul dumnezeiesc cu actele sufletești și trupești, exprimând și realizând împreună

[1] Expresia îi aparține lui Keith Hitchins. Vezi, *conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania – 1868-1918, vol. II, Ed.Dacia, Cluj, 1992, pag. 207.* După acest autor, o anumită unicitate românească, prin care se exprimă etnicul românesc, a fost exprimată la noi de către "gândirism", prin accentul pus pe ortodoxie ca forță spirituală supremă în viața neamului, glorificarea țăranului ca singur purtător al tradiției și repulsia față de societatea burgheză tehnocratică.

2 Dumitru Stăniloae, *ortodoxie și Românism,* Sibiu, 1939, pag. 13.

3 *Ibidem*, pag. 33

viața deplină a naturii omenești".[4] Pentru naturalism, etnicul nu are decât o valoare de accident efemer. Astfel, națiunea apare sub imaginea unei mașini sociale, în sensul în care mașina însăși este o creație rațională, un artificiu, întrucât este "făcută" printr-o intervenție exterioară. Caracteristic acestei mașini este automatismul, eteronomia și pasivitatea. Stăpânită de ideea pozitivistă de fenomene, gândirea apuseană pierde intuiția vieții, împreună cu șansa de a pătrunde în tainele existenței. Repetând cuvinte precum "comunitate", "iubire", "atașament" etc. consideră că se referă la esențe. În fond, însă, cuvintele acestea devin "altele" în interiorul lor. Nu exprimă decât umbra palidă a realității profunde de care nu se pot apropia.[5]

b) Același naturalism apusean, ce-și are originea în scolastică, poate fi aflat și pe tărâm psihologic, afirmându-se de cele mai multe ori ca atomism spiritual și intelectual modern. Pentru Părintele Stăniloae, în cartea amintită, în cauză nu e altceva decât tot cunoscuta distincție dintre natură și supra-natură. Subiectul uman, căruia în ordinea vieții religioase i se infuză harul din afară, datorită raportului de exterioritate dintre omenesc și divin, este dezbrăcat de toată individualitatea lui concretă, "redus la rolul unui simplu agent fizic pentru manipularea virtuților infuzate".[6]

Pe această linie, apoi, în psihologie s-a mers până acolo încât s-a ajuns, prin eliminarea factorului supranatural devenit inutil, să fie amenințat principiul individualității însuși. Privit în structura lui ontologică, individul nu mai apare ca o realitate, ci ca o simplă succesiune de stări și senzații, de fapte și comportamente.[7] Având ca punct de plecare o oarecare lege a asociației stărilor sufletești, încercarea psihologiei moderne de a identifica esența etnicului alunecă și ea deasupra realului.

Etnicul nu poate fi decât ceva foarte abstract, un general fabricat de logica asocierii, o "realitate" convențională. Concepțiile privitoare la etnic, ce au apărut mai ales pe tărâmul filosofiei culturii de inspirație freudistă și pavlovistă, oscilând între spiritual și biologic, s-au îndreptat în speță spre explorarea subconștientului. Individual sau colectiv, social sau cultural, geografic sau istoric, subconștientul nu este o noțiune care să poată defini etnicul.[8] Conceptul de stil, formulat de către Lucian Blaga la un înalt nivel al reflexiei filosofice, se întreabă părintele Stăniloae, scapă oare rigorilor impuse de determinismul geografic? În cazul că nu scapă, etnicul nu se poate bucura propriu-zis de o spiritualitate.[9]

2. **Orientarea idealistă, axiologică și voluntaristă.**

Dificultățile pe care le-a întâmpinat naturalismul, devenit cu timpul pozitivism și empirism, în definirea etnicului, au îndreptat gândirea modernă spre alte ținuturi și spre alte zări. "Omul – ne spune E. Renan – nu este sclav nici al rasei, nici al limbii, nici al religiei, nici al cursurilor de fluvii, nici al direcției munților. O mare agregație de oameni, sănătoasă ca spirit și caldă ca inimă, creează o conștiință morală care se numește națiune".[10] Și tot Renan, a cărui cugetare a avut o mare înrâurire în modelarea conștiinței contemporanilor săi, a mai spus și următoarele:

---

4 *Ibidem* pag. 19

5 Pentru gândirea ortodoxă, lucrurile stau, însă, după părintele Stăniloae, altfel: "ortodoxia nu este făcută să strălucească în vidul absolut sau să se odihnească veșnic în sine, ci , cu toată neschimbarea dogmelor sale, ea inundă în suflete și lumina ei produce în mintea și inima credincioșilor anumite efecte, care se răsfrâng în manifestările de cultură, de muncă, de raporturi sociale, ale grupului etnic care-i aderă", *ibidem*, pag. 59

6 *Ibidem*, pag. 21

7 Cf. Vasile Pavelescu, *Drama psihologiei,* București, 1972, pag. 21-118

8 Dumitru Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie,* Sibiu, 1940, pag. 11-29

9 *Ibidem,* pag. 17

10 *Ortodoxie și Românism,* pag. 151

“Două lucruri care la urmă nu sunt decât unul, constituie acest suflet, acest principiu spiritual: Unul este stăpânirea în comun a unei bogate moșteniri de amintiri; celălalt este consimțământul actual, dorința de a trăi împreună, voința de a continua valorificarea moștenirii care a fost primită neîmpărțită. …Națiunea, ca și individul, este capătul unui lung trecut de silințe și jertfe și devotamente… A fi avut glorii comune în trecut, o voință comună în prezent, a fi făcut fapte mari împreună, a voi să mai faci încă, iată condițiile esențiale spre a fi un popor”.

Cu aceste idei ar fi de acord Părintele Stăniloae. În sensul acesta se întreabă ce este naționalismul. ”El este conștient că aparții cutărui grup etnic, iubirea respectivului grup și activarea acestei iubiri în slujba binelui lui”.[11] Dar de data aceasta, națiunea și naționalismul ar fi tot una; păstrarea unei moșteniri de amintiri comune, dorința de viețuire comună, pe temeiul acestei amintiri, cu intenția, desigur, a unei împreună-lucrări viitoare.

Pentru Renan, însă, moștenirea de amintiri comune nu înseamnă altceva decât o sumă de valori ce se păstrează și chiar sporesc în existența unui neam. În acest fel, națiunea s-ar defini printr-un mod axiologic de existență. Prin urmare, nu ar fi decât unitatea pe care o creează schimbul conținuturilor de conștiință între membrii unui anumit grup social. Am avea de-a face, așadar, cu o solidaritate de grup, care după Renan, ar fi afirmată mereu ca un “plebiscit” de fiecare clipă.[12]

Orientarea idealistă, mergând în direcția evaluării unui fapt moral, care în nici un caz nu poate fi omis, aduce cu sine avantajul de a putea defini națiunea drept “un suflet”, un “principiu spiritual”. Ș totuși, rămâne în continuare să ne întrebăm: reprezintă oare o ființă etnică autentică, ceea ce presupune o comunitate reală, dotată cu existență proprie, de sine stătătoare, răspunzătoare de un destin, o simplă sumă de indivizi animați de sentimentul unei descendențe comune? A reduce etnicul la faptul unui “consimțământ” actual și la “voința” de a continua în viitor viața neamului pe unul și același drum ce s-a dovedit a fi prielnic în trecut, nu înseamnă oare a sărăci această realitate de un alt belșug de viață care, de asemenea, îi definește sufletul, prin înrădăcinarea într-un anumit pământ și într-o anumită ordine divină? Orientarea idealistă, la care ne-am referit, cedează ușor locul unei alte orientări, mai realiste, de care se va ocupa Părintele Stăniloae într-un studiu intitulat “Legea neamului”.[13]

3. **Orientarea realistă, organicistă și spiritualistă.**

La înțelegerea națiunii ca un organism viu s-a ajuns pe mai multe căi. Dintre acestea, una mai laterală ar fi aceea care privește etnicul într-o legătură mai deosebită cu rasa. Desigur, e vorba despre o tendință ce își are izvorul în pozitivismul gândirii moderne, căreia i se adaugă un anumit spirit imperialist, din domeniul practic. Reducerea etnicului la rasă este o coborâre, o materializare a tainei etnice.

Când misterul etnicului e suprimat de către materializarea rasială, unitatea pe care el o mai reprezintă devine, în esență, fără sens și fără valoare, mai precis, devine în mod inevitabil un idol. Numai așa s-a putut concepe un etnic și un naționalism fără Dumnezeu, iar uneori chiar împotriva lui Dumnezeu. În cartea Părintelui Stăniloae “Ortodoxie și Românism” se face dovada fermă a adevărului că numai religia, iar de data aceasta prin religie înțelegând Ortodoxia, este în măsură să confere etnicului suprema lui spiritualizare, scutindu-l de atâtea devieri prăpăstioase și de atâtea excese patologice.

---

[11] Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation? Discurs et conférences,* Paris, 1895, pag. 306.
[12] *Ibidem,* pag. 307-309
[13] D. Stăniloae, *Legea Neamului,* în “Luceafărul”, Sibiu, febr. 1942, pag. 42-48

Viața umană, în întregul ei, se desfășoară în timp și poartă pecetea unei finalități.

De fapt, continuității în timp îi corespunde o integrare activă în spațiu. Orientarea realistă, din afara interpretărilor biologiste-reducționiste, consideră națiunea ca o structură umană organică, cu o dublă orânduire, în timp și în spațiu, ce se descoperă ca atare printr-o activitate creatoare, punând în evidență finalitate și sens, conținut și valoare, forme și tendințe specifice unui adevărat organism.

În felul acesta, definirea ei se face cu mai multe elemente, cuprinzând pe toți aceia care au o origine comună, sunt de același neam și au trăit din moși-strămoși pe același pământ. La Părintele Stăniloae aflăm sensul în care aceste elemente dobândesc printr-o transfigurare lăuntrică o valorificare deplină, după cum se și structurează, într-o armonie proprie finalității lor. Căci toate atârnă de o lege căreia îi spune "legea neamului". Mai presus de orice, legea aceasta onorează relațiile între membrii comunității respective, afinitățile dintre ei și pământul pe care locuiesc.

În ce privește etnicul prin care se menține și se afirmă o comunitate de viață, este de remarcat adevărul că el nu este natură, ci spirit; mai precis, o natură rezidită în Hristos; nu este numai masa care are lipsă de conducere, ci și "purtătorul anumitor puteri ale începutului, puteri veșnice, puteri nu numai reproductive, ci și productive". Ceea ce leagă pe fiii unei națiuni și îi face catene ale istoriei, ceea ce îi determină să persiste în zbuciumul veacului și în mijlocul nevoilor vieții naturale, nu este instinctul, ci o lege a vieții spirituale, care împreună cuvântul cu fapta. Nașterea și durata popoarelor nu este instinct întunecat și năzuință oarbă, ci vedere spirituală și modelare conștientă.

> *"Un neam nu se menține prin forțele instinctuale, precizează Părintele Stăniloae, prin subconștient, prin natură. El este o realitate spirituală, voluntară în primul rând și se menține prin păzirea unei ordini orale. Nu sângele produce etosul unui neam și nu el asigură acest etos... Imoralitatea poate pătrunde în viața unui neam chiar când sângele s-a păstrat același".*[14] Voia lui Dumnezeu în viața unui neam este o lege severă care îi impune o rânduială precisă.

La rândul său, pământul ca parte componentă a ființei unui neam nu este pentru acesta numai o necesitate fizică exterioară, ci, în primul rând, o realitate de profunde determinări spirituale. "Pământul se spiritualizează, se încarcă de sensuri și conținuturi sufletești abia prin lege". "Aceasta arată că nu pământul pe care locuiește un neam I-a dat legea de viață, ci invers, când și-a însușit el o astfel de lege s-a statornicit pe pământul unde l-a surprins acel moment".[15]

Așadar, etnicul este un întreg format dintr-o comunitate înrădăcinată într-un pământ, nu mai puțin însă și într-o transcendență, respectiv în Dumnezeu. "Comunitatea, transcendența divină și pământul propriu sunt părțile organice ale neamului". Dacă două dintre acestea, comunitatea și pământul, sunt în mod curent recunoscute ca atare, transcendența divină însă este recunoscută mai puțin.

4. **Perspectiva transcendentă.**

În primele decenii ale veacului trecut filosoful Fr. Paulsen, schimbând denumirea de "etnic" cu cea de "patrie", formulează o serie de întrebări prin care deschide o nouă perspectivă în înțelegerea subiectului nostru.

[14] *Ibidem,* pag. 47
15 *Ibidem,* pag. 42

Astfel se întreabă:

“Ce este patria, căreia i te consacri pe tine însuți, puterea și viața ta? Este oare totalitatea indivizilor pe care îi întâlnești? Sunt oamenii cu care te pun în contact realitățile zilnice, cu care îți pui la cale treburile sau ai de-a face în slujba pe care o ocupi? Desigur că nu; pe lângă cei mai mulți dintre ei treci nepăsător și pe mulți te necăjești… Unde este dar acest popor? Este în inima mamei tale, este în limba pe care ai învățat-o de la ea, este în cântecele care te cuprind până în adâncul sufletului, este în privirea copilului tău, este în credința unui prieten, în iubirea unei femei, este în amintirea morților tăi, în chipul marilor bărbați ale căror caracter te-a înălțat, ale căror idei te-au îmbogățit, el însuși este un chip pe care ți l-ai plăsmuit tu, o ființă ideală ale cărui trăsături le-ai scos și le-ai îmbinat din ce în ce mai scump, mai bun și mai vrednic de cinste. Și acum zici, lăsând la o parte toate celelalte: acesta este poporul meu, așa este el cu adevărat, în aceasta se manifestă ființa lui adevărată - și nu este încă totul, căci bogății nesfârșite și nesfârșite adâncimi îmi rămân tăinuite”.[16]

Se întrezărește în aceste rânduri un efort ce se depune în vederea depășirii unui univers al valorilor individuale, precum și în vederea sesizării etnicului ca ceva profund esențial, ontologic și aristocrat. În datele fluide ale existenței, ar vrea să ne spună acest autor, pot fi identificate niște noduri divine, punți de legătură ontologică, și chiar intervenții ale transcendenței divine, fără să le numească.

În concepția noastră ortodoxă, însă, acestea din urmă apar în deplină evidență.

S-a afirmat mai înainte că patria – neamul, etnicul – reprezintă o închipuire ideală alcătuită din ceea ce “am întâlnit mai scump, mai bun și mai vrednic de cinste”, în trecutul nostru, dar și în mijlocul nostru.

Nu putem însă rămâne la atât. Patria este o icoană proprie fiecărei națiuni.

În acest sens fiecare națiune și-o făurește din realizările proprii, ca și din aspirațiile sale, așezat fiind pe un anumit pământ. Astfel, icoanele ce și le făuresc diferite neamuri sunt mai degrabă simboluri și vocații decât oarecari preînchipuiri privitoare la ele însele, existând la modul ontologic și real, mai mult decât la cel axiologic. Ce rezultă de aici? Ne întrebăm împreună cu Părintele Stăniloae. Toate națiunile, precum toate persoanele umane, își au modelele lor eterne în Dumnezeu, “modelele care nu sunt niște idei statice, ci forțe care lucrează la alcătuirea chipurilor lor în lume creată, punând la contribuție și puterile imanente, ale lumii”.[17] Conștiința națională, care se afirmă printr-o forță de atracție a modelului ei, devine ea însăși dovada transcendenței divine la care ne referim. Normele ei au autoritate divină și trebuie să fie împlinite.

ETNICITATE ȘI AFIRMAREA EI PRIN LEGEA NEAMULUI

1. Etnicitatea ca dimensiune a existenței umane.

Transcendența divină conferă neamului un model ideal.

Când condițiile existenței umane, istorice și geografice, ajung în mod providențial la punctul prevăzut să apară un nou neam pe pământ, acesta apare atât ca un rezultat al factorilor imanenți din istorie, cât și ca un efect al modelului-forță din transcendență. Ceea ce părintele Stăniloae spune despre om, în general, se poate spune și despre neam, în special. “Fiecare om (citește “neam” – n.n.) vine cu o schemă originală apriorică, determinată numai în parte de

[16] Fr. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie,* Ed. XIX, pag. 287

17 *Ortodoxie și Românism,* pag. 7

[17] *ortodoxie și românism, pag. 7*

trecut, şi în cadrul căreia are să-şi manifeste libertatea creatoare, umplând-o cu un conţinut sau altul. Ipostasul fiecărui om (neam) vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinţii pământeşti, şi acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce o are în ceruri".[18] Calitatea naţională, ceea ce noi numim etnicitate, atârnă de aceşti doi factori: unul imanent (care de fapt este un grup de factori) şi altul transcendent. Etnicitatea se afirmă printr-un singur act, natural-dumnezeiesc, întru totul simultan.

Cu referire la etnicitate ca dimensiune umană, vom putea constata că ea nu este o facultate în plus a omului, nu este un organ oarecare, nu este o simţire mai deosebită, nu este un adaus accidental pe lângă umanul pur. "Calitatea naţională este însuşi umanul într-o anumită formă a lui".[19] *"Ea este gândirea, iubirea, bucuria, tristeţea, acţiunea, conştiinţa purtând o anumită dispoziţie, o anumită vibraţie, un anumit iz comun unei grupe de oameni şi neîntâlnit la celelalte grupe… Între naţional şi uman nu este nici un antagonism. Dimpotrivă, cu cât îţi adânceşti, simţirile umane, cu atât te adânceşti mai mult în miezul calităţii tale naţionale".*[20] Luat fiecare om în parte, etnicitatea face parte din destinul fiinţial al lui, după cum se cuprinde şi în determinantele lui eterne.

Cu ea se naşte şi cu ea moare, cu ea trăieşte şi tot cu ea se înfăţişează înaintea Dreptului Judecător. Nimeni nu-şi poate schimba etnicitatea, tocmai pentru că face una cu ea.

2. Etnicitatea privită din unghiul de vedere al factorului transcendent.

Modelul ceresc al unui neam este modelul său concret, precizat ca atare istoriceşte în timp şi în spaţiu.

După cuprinsul lor, neamurile apar ca fiind eterne în Dumnezeu.

> *"Sub raport religios – afirmă mitropolitul Nicolae Bălan – naţiunile se tălmăcesc ca tot atâtea idei ale lui Dumnezeu, realizat în evoluţia creatoare a istoriei. Prin urmare, naţiunea, pentru noi, nu este un accident trecător, nu este ceva ce astăzi există, iar mâine poate să dispară ca o umbră, ci este o realitate care se încadrează în planurile veşnice ale raţiunii dumnezeieşti*".[21]

Înainte de apariţia sa în imanenţă, un neam nu există decât prin modelul său, care îi pregăteşte terenul pentru lansarea în istorie. În etnogeneză, mai întâi, îşi dezvăluie toate determinantele, inclusiv cele pe care le primeşte prin mijlocirea trecutului apropiat sau mai îndepărtat. Datorită unei puteri ce i se conferă din partea modelului său, neamul continuă să-şi exercite virtuţile în toate transformările vieţii istorice şi peste toate piedicile ce se ivesc înaintea lui. Venind de la Dumnezeu şi având un ideal care reflectă modelul divin, el îşi află o patrie, care este "partea lui de cer", după cum primeşte diferite misiuni care îi precizează şi conturează destinul.

Felul în care e concepută ideea că transcendenţa divină îi conferă neamului un model, în funcţie de care este privită etnicitatea, poate aduce cu sine o primejdie.

Este vorba despre căderea în ispita monismului panteist, care bântuie de la romantism încoace. Legătura dintre Absolutul divin şi creaţie, respectiv dintre Dumnezeu şi neam, este înţeleasă în orientarea romantică ca o lume ideală, intermediară, cu existenţă proprie, datorită căreia universul văzut nu este decât o răsfrângere a celui ideal. Accent platonism romantic, susţinut adesea chiar de către unii gânditori creştini, cu neputinţă însă de împăcat cu adevărata concepţie creştină privind creaţia "ex nihilo" constituie, fără îndoială, o reală primejdie. Lumea

[18] *Ibidem,* pag. 9
[19] *Ibidem,* pag. 11
[20] *Ibidem,* pag. 11-12
[21] După Nichifor Crainic, *Mitropolitul Nicolae, glasul Ortodoxiei noastre,* în "Omagiu Înalt Prea Sfinţiei Sale dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului la 20 de ani de arhipăstorie", Sibiu, 1940, pag. 274

de față este privită, în întregul ei, în acest orizont platonician, drept un exil, iar trupul o închisoare a sufletului. Etnicul, la rândul său, nu ar fi decât un efect al coderii. Cu alte cuvinte, nu i s-ar putea recunoaște nici o valoare cu care să nobileze lumea aceasta, aducând în ea un spor de bine.

În viziunea ortodoxă, etnicul și etnicitatea apar într-o altă lumină. Ca făptură a lui Dumnezeu, neamul poartă chipul Logosului divin care este mai mult decât un simplu model divin.

Dar acest lucru înseamnă, în primul rând, să facem o distincție.

Rațiunile divine din sânul Sfintei Treimi, care sunt în același timp modele eterne, dar și energii dumnezeiești necreate, nu sunt ele însele ființa lui Dumnezeu; ele sunt chiar despărțite de această ființă prin voință divină. În acest fel, rațiunile preexistente lucrurilor, la care ne referim, purtate de către Logosul divin, a doua persoană din Treime, nu determină prin simpla lor existență apariția făpturii, respectiv a ființei create. Ca atare, pe de o parte, se exclude orice interpretare panteistă, iar, pe de altă parte, nu se poate vorbi nici despre o realitate autonomă între Dumnezeu și făpturi. Lumea fiind o creație autentică, rațiunile divine, ce stau la baza realizării ei, primesc "o formă" numai prin intervenția Sfântului Duh în desfășurarea procesului ce are loc. E important de luat în seamă adevărul că, în actul creației, Sfântul Duh împărtășește făpturii chipul Fiului, a cărui strălucire este El însuși. Această "formă" sau frumusețe este o noțiune ce exprimă unitatea dintre viața creaturii și imaginea divină a Logosului ce se odihnește în ea. Din punct de vedere religios, "forma" este principiul ideal al existenței unui lucru, ceea ce înseamnă că ființa (făptura) ce poartă chipul Logosului are, prin Sfântul Duh, propria sa sursă de lumină, care este frumusețea sa și care îi justifică rolul în creație. În ce privește neamul (etnicul), această formă ideală a sa este etnicitatea.

3. Degradarea etnicului prin cădere.

Pentru a preveni o eroare în interpretarea degradării etnicului se cuvine, mai întâi, să spunem că diversificarea omenirii în națiuni în nici un caz nu poate fi o urmare a căderii în păcat.[22] Acest lucru ar însemna o deviere de la drumul pe care vrea Dumnezeu să se dezvolte omenirea. Păcatul este de alt ordin decât unitatea sau divinitatea. În situația de față, păcatul înseamnă desfigurarea etnicității, coruperea integrității originare a acesteia. Nu etnicul propriu-zis se prezintă adesea ca ceva trunchiat și viciat, lipsit de înălțime și curăție în vibrație și simțire, ci etnicul denaturat. Șovinismul, rasismul și xenofobia, cu tot cortegiul lor de triste devieri, sunt formele denaturate ale etnicismului. În tot cursul istoriei, omenirea a avut de-a face cu astfel de desfigurări și stâlciri ale etnicității. Nu mai puțin, cosmopolitismul și "internaționalismul", alte tipuri ale manifestării umane viciate se arată și ele ca niște ieșiri din comunitatea de iubiri a neamului, pe care acestea îl trădează, neglijându-l și renegându-l, tot printr-o perversiune, cu sens însă contrar.[23] Devierile etnicității sunt cu atât mai grave cu cât, în vremea noastră, căderea are loc de la etnicul restaurat în Hristos. Spațiul restrâns al acestei prezentări nu ne permite să arătăm în ce constă această restaurare a etnicului prin moartea și învierea Mântuitorului, ca și prin venirea în lume a Sfântului Duh, pentru a putea să observăm și înălțimea de la care se produce căderea.

[22] Un capitol din *Ortodoxie și Românism,* anume "Naționalismul sub aspect moral", se referă la atitudinea categoric negativă a părintelul Stăniloae privitoare la ideea etnicului ca rezultat al căderii în păcat, pag. 143-179

[23] Cu privire la naționalism, părintele Stăniloae spune: "Naționalismul, în sine luat, nici nu mântuie, nici nu pierde. Dar în practică orice naționalism sau mântuie sau pierde, după cum este sau nu străbătut de credința creștină", pag. 177

24 Aprecieri de acest gen vezi și la D. Stăniloae, *Legea Neamului*, pag. 44

Căderea din etnicitatea primordială are o întreită înfățișare: căderea din transcendența propriu-zisă, care înseamnă o desprindere din izvorul vieții; căderea din orânduirile dumnezeiești de conservare a lumii și căderea din spațiul originar sau paradisul dintâi.[24]

a) Dependența noastră de Dumnezeu constă, în perspectiva etnicității cu care suntem înzestrați, în fidelitatea față de chipul lui Dumnezeu din noi, imprimat nu doar în constituția noastră ca ins, ci în făptura noastră ca neam. În acest chip este ascuns elanul spre asemănarea omului cu Dumnezeu, iar în asemănare rodirea acestui dar, la care ia parte omul prin conștiință și libertate. Dumnezeu este supremul subiect care ne revendică, întrucât toate darurile existenței le-am primit de la El, prin chipul care l-a imprimat în noi. Revendicarea divină privește, însă, lucrarea noastră în favorul comunității și prin mijlocirea naturii pusă actual în slujba ei. Surparea temeliei existenței unui neam pornește totdeauna de la slăbirea credinței în Dumnezeu. Decăderea neamului este una cu pierderea răspunderilor față de comunitate, în urma deteriorării caracterului religios al tuturor normelor de viață care îi orânduiesc destinul.

b) Slăbirea temeiurilor divine ale existenței, în lipsa recunoașterii unei autorități divine, este tot una cu atenuarea unei răspunderi efective față de soarta neamului. Națiunea se transformă astfel într-o masă de indivizi, "unitate" care și-a pierdut cheagul interior. Nimic nu o face să se încadreze în orânduirile dumnezeiești de conservare a lumii. Ajungând într-o simplă stare de supraviețuire, în afara ordinii morale, ea nu se mai menține în existență decât prin măsuri administrative. Orice fel de forțe exterioare care îi sunt ostile, pot face ca realitatea ei istorică și faptică să se pulverizeze și să se topească, dacă nu intervine o redresare spirituală de înnoire lăuntrică prin credință.

c) În al treilea rând, slăbirea puterii de înrădăcinare într-un pământ, care este în același timp trupul neamului și fereastră prin care acesta străvede pe Dumnezeu, este efectul căderii sau al păcatului. Statornicia în spațiu este o descoperire a statorniciei adânci a ființei etnice în straturile ultime ale existenței. Pierderea viziunii sacramentale a lumii văzute aduce cu sine de fapt pierderea unui dar al stării primordiale. Decăderea în acest caz se produce atât prin barbarie, cât și prin civilizația de stil modern.[25]

4. Afirmarea etnicității prin legea morală.

Factorul imanent, ca si cel transcendent, care definesc și condiționează ființa unui neam, susținându-i liniile directoare ale vieții, se înseriază într-o anume ordine și se constituie ca o lege a existenței sale. "Legea neamului" este o noțiune care privește numai acele norme morale pe care oamenii pământului le respectă în comportamentul lor, în conformitate cu structura lor interioară, în așa fel, încât ei devin, în manifestarea lor în afară, ceea ce sunt de fapt în esența lor. Pentru acești oameni, legea neamului este de nedespărțit nu numai de conștiința lor, ci și de ființa lor. Numeroasele încercări făcute în cugetarea vremii, în istoria poporului român, bunăoară, de a despărți ființa neamului de legea ei, care este structura sa spirituală, modul ei creștin-ortodox de a fi, s-au izbit de puterea uneia și aceleiași conștiințe, pentru care legea în sine nu poate fi separată de întruparea ei faptică.[26] E adevărat, însă, și aceea că legea la care ne referim nu este doar așa-zisa "lege morală naturală", aparținătoare stării umane primordiale, în sânul căreia a apărut păcatul. Aceasta este "legea veche". Din momentul în care binele se rupe de ființă, nici un fel de normă nu mai poate susține unitatea etnicității. În Hristos, respectiv în legea lui Hristos, legătura cu dumnezeu se reia din nou, harul divin triumfă asupra rupturii introducând binele existent în interiorul firii. Dezrădăcinând răul și păcatul, legea nouă eliberează omul din jugul "legii vechi". În acest fel, etnicitatea dobândește o nouă strălucire. Fără deschiderea acestei noi

[25] *Ibidem,* pag. 42

[26] Numeroase aprecieri la K. Hitchins, *op.cit.,* pag. 238-248

perspective, după cum am mai spus, prea multe taine ale etnicului românesc ne rămân necunoscute.

Legea neamului, de a cărei autoritate atârnă îndeobște orice popor creștin, are menirea să descopere toată măreția și toată frumusețea etnicității reînnoite în Hristos. Primirea acestei lumini în conștiință nu-i conduce pe fiii unui neam doar la contemplare, ci îi – “predestinează” la împlinire, asigurându-le totodată deplina libertate în realizarea marilor idealuri la care sunt chemați.

[„Persoană și comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae, 1903-1993”, Sibiu, 1993, p. 120-130.]

PREOTUL PROFESOR și ACADEMICIAN DUMITRU STĂNILOAE
Câteva coordonate biografice

Pr. prof. dr. **Mircea PĂCURARIU**
Sibiu

I

Prezentarea vieții și activității oricărui om de cultură nu este un lucru ușor. Mai ales când este vorba de o personalitate de excepție a teologiei românești contemporane, cum este Părintele Profesor și Academician Dumitru Stăniloae. Dacă încercăm să facem acest lucru în paginile ce urmează o facem cu convingerea că viața sa exemplară de preot și dascăl de teologie, dar mai cu seamă opera sa teologică de excepție trebuie să fie cunoscută cât mai mult, nu numai de cei de azi, ci mai ales de generațiile care vor veni după noi, căci, după cuvântul episcopului-cronicar Macarie al Romanului (sec. XVI), avem datoria morală ca "lucrurile întâmplate în vremile și domniile trecute" să nu fie "acoperite de mormântul uitării". În adevăr, o viață de neîncetate strădanii, desfășurate aproape pe parcursul unui veac, nu poate să fie uitată, ci "pusă în sfeșnic", ca "să lumineze" celor de azi și de mâine.

Profesorul și academicianul de azi Dumitru Stăniloae este un fiu distins al Ardealului românesc. Ca atâția alți mari cărturari ai acestui zbuciumat pământ din perioada premergătoare unirii și din cea imediat următoare, provine din mediul rural, din țărănimea legată de glie care, la vreme, a dat neamului atâția preoți "cu crucea în frunte" sau cărturari mireni care și-au avut rostul lor în ridicarea spirituală-culturală a neamului, precum și în lupta lui de emancipare națională, culminând cu unirea din 1918. A văzut lumina zilei aproape o dată cu veacul nostru, la 17 noiembrie 1903 în satul Vlădeni, din fostul județ Făgăraș (azi Brașov), un frumos și străvechi sat românesc situat între Țara Bârsei și Țara Oltului, înconjurat de păduri și ape. Părinții săi, Irimie și Reveca, țărani cu o frumoasă gospodărie (tatăl a fost o vreme în America), s-au străduit să dea o bună educație românească și creștinească celor 5 copii cu care i-a binecuvântat Dumnezeu: Maria (1889-1910), Ilie (1891 + în America), Gheorghe (1893-1974), Reveca (1896-1977), cu patru copii (dintre care două fiice sunt azi călugărițe la mănăstirea Țigănești) și Dumitru.

A făcut școala primară confesională de șase clase în satul natal, între anii 1910-1916, bucurându-se de aprecierea tuturor dascălilor săi, care au putut constata ușor că este vorba de un elev înzestrat cu frumoase însușiri pentru carte, cu posibilități de a-și continua studiile la școli "mai înalte". Dar tocmai în august 1916 România a intrat în război împotriva Austro-Ungariei, trupele noastre trecând Carpații și instituind de îndată administrația românească pe teritoriile din sudul Transilvaniei eliberate de sub stăpânirea străină. În curând însă, forțele armate austro-ungare au respins trupele românești care au fost nevoite să se retragă la sud de Carpați și apoi în Moldova. Mulți preoți, învățători, alți intelectuali și chiar țărani români din Țara Bârsei, din părțile Făgărașului și Sibiului, au fost nevoiți să-și părăsească locurile natale și să plece odată cu armata română.

Tânărul Dumitru Stăniloae s-a putut înscrie în clasa I-a a Liceului confesional ortodox "Andrei Șaguna" din Brașov abia în februarie 1917. Tradițiile șaguniene din acest liceu erau deosebit de puternice; funcționau profesori de mare prestigiu, ca directorul Iosif Blaga (mai târziu protopop), teologul și istoricul Sterie Stinghe, Axente Banciu la Limba română, Aurel Ciortea la Fizică, Gheorghe Dima la Muzică, preotul istoric Candid Mușlea la Limba franceză și alții. Prestigiul școlii crescuse mult prin profesorii Andrei Bârseanu (până în 1911), membru al Academiei Române și președinte al Astrei, Virgil Onițiu (+ 1915), membru corespondent al Academiei și mulți alții.

A terminat cursurile liceale într-un timp “record”: clasa a II-a a pregătit-o “în particular” în vara anului 1917, încât în septembrie același an s-a înscris în clasa a III-a. Clasa a IV-a a început-o în toamna anului 1918, pe când se prăbușea imperiul austro-ungar, iar la 1 decembrie se proclama unirea pe veci a Transilvaniei cu România. Rezultatele excepționale la învățătură au determinat Consiliul profesoral al școlii să-i admită să dea examenele de clasa a V-a din septembrie până în decembrie 1919. Clasa a VI-a o urmează din ianuarie până în iunie 1920. Același lucru se va repeta și cu clasa a VII-a, primind o aprobare specială de a da examenele în sesiunea septembrie 1920. Doar ultima clasă, a VIII-a, a urmat-o în mod normal, în 1921/1922, având de pregătit și examenul de bacalaureat. De notat că începând cu clasa a IV-a a beneficiat de o bursă din fundația marelui mecenat de origine macedo-română Emanuil Gojdu, - administrată de Biserica Ortodoxă -, despre care va scrie mai târziu, cu recunoștință, în paginile Telegrafului Român.

Pentru proaspătul absolvent de liceu se deschideau frumoase perspective, ca de altfel pentru întreaga generație de tineri de după 1918. Nu l-au tentat, însă, cariere “laice”, ci sfătuit de unchiul său după mamă, preotul Iordan Curcubătă din Budila – Brașov, s-a decis să urmeze studii teologice. Era în tradiția satelor ardelene ca fiii de preoți, dar și țărani, să urmeze studii de teologie pentru a deveni preoți, de regulă, în satul lor. Cu o bursă oferită de Arhiepiscopia Sibiului, cârmuită pe atunci de marele mitropolit Nicolae Bălan (1920-1955), în toamna anului 1922 s-a înscris la Facultatea de Teologie din Cernăuți. Prestigiul ei atrăsese și până atunci mulți tineri ardeleni, între care și viitorul mitropolit Nicolae, care a îndrumat – la rândul său, pe alți tineri ca să urmeze cursurile acestei venerabile Facultăți. La vremea respectivă funcționau aici reputați profesori, ca Vasile Tarnavshi la Vechiul Testament, Vasile Gheorgheiu la Noul Testament, Romulus Cândea, originar din Avrig, la Istoria bisericească, Nicolae Cotos la Apologetică, bănățeanul Vasile Loichiță la Dogmatică, Valerian Șesan la Drept bisericesc. Și totuși, cursurile acestora nu l-au satisfăcut, încât după un an s-a înscris la Facultatea de Litere din București. O întâlnire întâmplătoare cu mitropolitul Niolae Bălan în Capitală va schimba pentru totdeauna destinul tânărului Dumitru Stăniloae, care a fost sfătuit să se reîntoarcă la Cernăuți, ca să-și reia studiile. Urmează anii II – IV între 1924 și 1927, cursurile fiind încununate cu o teză de licență la profesorul Vasile Lochiță, intitulată **Botezul copiilor.**

În august 1927 mitropolitul Nicolae Bălan acordă câte o bursă de studii la Facultatea de Teologie ortodoxă din Atena tinerilor Nicolae Popoviciu (1903-1960), viitor episcop al Oradiei și Dumitru Stăniloae. Este bine cunoscută grija acestui mare ierarh pentru formarea de tineri care să fie folosiți apoi de învățământul teologic superior, îndeosebi la “Academia teologică Andreiană” din sibiu. Se va forma urând o adevărată “școală teologică” în jurul mitropolitului Nicolae Bălan, continuatoare a „școlii șaguniene” de teologie.

Dumitru Stăniloae urma să facă studiile de specializare pentru teologia istorică. În cele câteva luni petrecute la Atena, în anul universitar 1927/1928 nu numai că și-a însușit limba greacă vorbită și și-a desăvârșit cunoștințele de greacă patristică, dar a strâns și un prețios material pentru teza de doctorat în teologie. Întors în țară în mai 1928, și-a susținut, la Cernăuți, așa-numitele examene “riguroase” în vederea doctoratului, iar în toamnă, teza însăși, intitulată **Viața și activitatea patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu țările românești.** A apărut inițial în revista Facultății de Teologie “Candela”, apoi în extras (1929), cu o prefață a profesorului Vasile Lochiță. Deși de proporții reduse, totuși, pe baza unor izvoare grecești, pune în lumină, pentru prima oară, personalitatea acestui mare patriarh, dar mai ales legăturile lui cu cele două țări românești extracarpatice, în speță cu domnitorul Constantin Brâncoveanu, în preajma căruia a stat ani în șir.

În noiembrie 1928, cu o nouă bursă din partea Arhiepiscopiei Sibiului, pleacă la München, tot împreună cu Nicolae Popoviciu, pentru studii de Bizantinologie și Dogmatică; aici a urmat îndeosebi cursurile profesorului August Heisenberg. În primăvara anului 1929 a plecat la Berlin, apoi la Paris, în vederea unor cercetări privitoare la viața și opera Sfântului Grigorie

Palama, care începuse să-l preocupe. În drum spre țară, va rămâne două luni în Belgrad, pentru studii istorice și patristice. Cu aceasta se încheie perioada studiilor și își va începe cariera didactică.

La 1 septembrie 1929, deci la vârsta de 26 de ani, a fost numit profesor suplinitor la Academia teologică "Andreiană" din Sibiu. În cei 17 ani de activitate la această străveche instituție de învățământ teologic ortodox, va preda Dogmatica (1929-1946), Apologetica (1929-1932 și 1936-1937), Pastorala (1932-1936) și Limba greacă (1929-1934). În 1932 a fost numit "titular provizoriu", iar în 1935 "titular definitiv". Îndată după alegerea profesorului și rectorului Nicolae Colan ca episcop al Clujului (30 aprilie 1936), profesorul Dumitru Stăniloae a fost numit rector al Academiei teologice "Andreiane" (ord. Cons.Arh. nr. 4992 din 29 mai 1936), funcție de mare răspundere pe care o va deține cu cinste până în anul 1946.

La Sibiu, a fost coleg cu teologi de mare prestigiu, ca Nicolae Colan (până în 1936), Ilie Beleuță (1920-1940), slovacul Iosif Hradil (1924-1943), Nicolae Terchilă (1924-1952), Nicolae Neaga (1928-1973), Nicolae Popoviciu (1932-1936), Grigorie Marcu (1936-1982), Spiridon Cândea (1936-1968), Liviu Stan (1937-1948), Teodor Bodogae (1940-1952), Corneliu Sârbu (1940-1977), Gheorghe Șoima (1941-1976), Nicolae Mladin (1943-1967), Dumitru Călugăr (1943-1955) și alții. Cu excepția lui Ilie Beleuță și Iosif Hradil, toți erau formați de același mare mitropolit Nicolae Bălan, care le oferise burse de studii în țară, dar mai ales peste hotare.

La un an după numirea sa la Academia teologică sibiană, mai precis la 1 octombrie 1930, profesorul Dumitru Stăniloae s-a căsătorit cu Maria Mihu, originară din Șura Mică, și care îi va fi o preavrednică tovarășă de viață timp de 63 de ani (+ martie 1993). Au avut trei copii: Dumitru și Maria (gemeni, n. în 1931, băiatul mort în același an, iar fetița în 1945) și Lidia (n. 1933), viitoare profesoară de Fizică, poetă și romancieră, care trăiește și azi în Germania (având un singur fiu, azi tot în Germania). La scurt timp după căsătorie, a fost hirotonit diacon (16 octombrie 1931) și preot (25 septembrie 1932).

În tot cursul deceniului al patrulea , mitropolitul Nicolae Bălan a făcut repetate încercări pentru a obține pe seama Academiei teologice "Andreiane", acum cu patru ani de studii, dreptul de a conferi licența în teologie. Multe din memoriile înaintate Ministerului Educației Naționale de atunci în vederea soluționării acestui deziderat, erau întocmite de retorul Dumitru Stăniloae și apoi revăzute de mitropolitul Nicolae (păstrate în Arhiva Arhiepisopiei Sibiului). Lupta acestor doi mari teologi – ierarh și rector – secondați și de ceilalți profesori, a fost încununată de izbândă abia în 1943. La 23 mai 1943 a avut loc festivitatea de ridicare a Academiei la rang universitar, în prezența ministrului Culturii Naționale și al Cultelor de atunci, profesorul și filozoful Ion Petrovici.

În calitate de rector, a primit la Academia teologică vizitele unor pesonalități teologice de peste hotare: episcopul anglican Harold Buxton al Gibraltarului (28 octombrie 1937), episcopul auxiliar catolic al Parisului, Roger Blaussart (3 aprilie 1939), profesorul și anonistul Ștefan Țancov de la Facultatea de Teologie din Sofia (10 aprilie 1940 și 18-19 mai 1943) care a rostit trei conferințe în aula Academiei.

Paralel cu activitatea didactică, tânărul profesor s-a impus curând în literatura noastră teologică și în presa bisericească. După teza de doctorat menționată mai sus, la îndemnul mitropolitului Nicolae, traduce în românește Dogmatica marelui teolog grec Hristu Andrutsos, care va fi tipărită la Sibiu, în 1930 (XVI + 480 p.). Urmează o prezentare a situației Bisericii catolice în deceniul al treilea, în volumul intitulat **Catolicismul de după război** (Sibiu, 1933, 204 p.). În 1939 a publicat o nouă carte **Ortodoxie și război (**Sibiu, 1939, 395 p.) în care erau strânse o bună parte din studiile publicate în "Telegraful Român" și în "Gândirea" lui Nichifor Crainic. Este primul teolog de prestigiu care a luat atitudine față de filosofia lui Lucian Blaga, în lucrarea **Poziția dlui Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie** (Sibiu, 1942, 150 p.) care cuprindea o serie de materiale publicate în "Telegraful Român", între anii 1940-1942.

În perioada interbelică au apărut o serie de cercetări privitoare la problema uniației în Transilvania, datorate mai cu seamă istoricilor clujeni Ioan Lupaș și Silviu Dragomir. Profitând de faptul că a găsit în arhivele sibiene unele documente inedite legate de această temă, profesorul Dumitru Stăniloae a publicat trei interesante studii privind încercările de revenire la Ortodoxie în timpul împăratului Iosif II, a unor parohii declarate abuziv ca unite de generalul Bukow. Este vorba de studiile: **Din urmările Edictului de toleranță în ținutul Hațegului** (în vol. **"Fraților Alexandru și Ioan Lapedatu",** București, 1937, p. 837-842), **O luptă pentru Ortodoxie în Țara Hațegului** (în **Anuarul XV al Academiei teologice "Andreiane",** Sibiu, **1939,** p. 5-76) și **Din urmările Edictului de toleranță în ținutul Făgărașului** (în vol. **"Omagiul lui Ioan Lupaș la împlinirea vârstei de 60 de ani",** București, 1943, p. 826-833).

Astăzi, aceste lucrări cu caracter filozofic, polemic și istoric ale Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae par oarecum "secundare", dacă le raportăm la operele sale dogmatice devenite "clasice", care l-au făcut cunoscut nu numai în țară, ci și în cercurile teologice de peste hotare. Încă din anii studenției, apoi cu ocazia unei călătorii de studii la Istanbul (Constantinopol) în vara anului 1930, a strâns material pentru o viitoare monografie închinată Sfântului Grigorie Palama. În primul an de activitate a publicat studiul **Calea spre lumina dumnezeiască la Sfântul Grigorie Palama** (în Anuarul VI al Academiei teologice "Andreiane", 1929/30, p. 55-72), continuând cu **Două tratate ale Sfântului Grigorie Palama** (în Anuarul IX 1931/32, p. 5-7). Rezultatul final al cercetărilor va fi concretizat în lucrarea masivă **Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama.** Cu trei tratate traduse (Sibiu, 1938, 250 + CLX p.). Cu acest studiu se începe o adevărată renaștere a studiilor palamite și despre isihasm în epoca modernă.

Câțiva ani mai târziu apărea lucrarea **Isus Hristos sau restaurarea omului** (Sibiu, 1943, 404 p.), inițial în "Anuarul XIX al Academiei teologice "Andreiane" pe anul 1942-43" (p. 5-406), cu o nouă viziune în gândirea teologică românească. Unul din discipolii săi o prezenta ca "o carte de mare importanță în toată literatura teologică a epocii, pentru că pune pe prim plan unul dintre aspectele fundamentale ale învățăturii ortodoxe despre răscumpărare: aspectul ontologic, prezent și bine ilustrat de Părinții din Răsărit ai Bisericii și pe care autorul îi folosește la tot pasul, într-o expunere de adâncime teologică și filosofică. Este pentru prima dată în teologia românească când se pune în valoare acest aspect fundamental și specific învățăturii ortodoxe despre mântuire și când se trece de la o expunere tributară manualelor și catehismelor la o aprofundare teologică științifică, dar și duhovnicească" (D. Radu, în "Studii Teologice", an XXXV, 1983, nr. 9-10, p. 688-689).

Tot în perioada "sibiană" a activității sale începe traducerea și tipărirea unor opere ale marilor "părinți duhovnicești". Este cartea – ajunsă azi la 12 volume – intitulată Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși, toate însoțite de introduceri și felurite note. La Sibiu, au apărut primele patru volume, chiar după ce Părintele Profesor a fost nevoit să plece la Facultatea de Teologie din București (vol. I, 1946, XII + 408 p. și ed. II, 1947, XX + 285 p.; vol. II, 1947, XX + 285 p.; vol. III, 1948, XVI + 460 p. și vol. IV, 1948, VII + 325 p.). Sunt traduceri din Antonie cel Mare Evagrie, Ioan Casian, Nil și Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeii (vol. I), Sf. Maxim Mărturisitorul: Cuvânt ascetic, 400 capete despre dragoste, 200 capete teologice, Tâlcuite la Tatăl nostru ș.a. (vol. II), Sf. Maxim Mărturisitorul: Răspunsuri către Talasie (vol. III), Talasie Libianul, Isichie Sinaitul, Filotei Sinaitul, Sf. Ioan Damaschin, Teodor și Edesei și alții (vol. IV). Peste aceste volume a voit să arate că "fără o teologie mistică, fără spiritualitate, Ortodoxia devine un creștinism-surogat, că fără Filocalie, creștinismul răsăritean nu este decât o colecție de canoane și rituri bizantine". (I. Bria în "Ortodoxia", an XXX, 1978, nr. 4, p. 638). În adevăr, prin toate aceste lucrări, părintele D. Stăniloae pune bazele unei "abordări spirituale a învățăturii ortodoxe, prin apropierea acesteia de izvoarele patristice și prin dezvăluirea sensurilor ei existențiale pentru Biserica de azi". Un imbold puternic în tălmăcirea acestor opere filocalice în românește a primit

– după cum însuși mărturisește în prefațele lor – din partea ieromonahului Arsenie Boca de la mănăstirea Sâmbăta de Sus.

Toate aceste lucrări l-au impus în cercurile teologice și chiar în cele filosofice din perioada respectivă. Era apreciat de Nichifor Crainic, care îl numea "puternicul gânditor religios de la Sibiu", considerându-l promotorul unei noi faze în evoluția teologiei românești, aceea a lucrărilor originale (cf. "Gândirea", an. XXI, 1942, nr. 1, p. 56). Același lucru îl făcea și Emilian Vasilescu, viitorul său coleg la Sibiu și București, care i-a făcut un excepțional medalion în galeria celor mai de seamă teologi și filosofi creștini de totdeauna (vol. **Apologeți creștini,** București, 1942, p. 76-90).

Paralel cu publicarea atâtor opere originale sau traduceri, părintele profesor Dumitru Stăniloae a fost prezent și în alte sectoare ale vieții culturale-bisericești de la Sibiu. Încă de la 1 ianuarie 1934, mitropolitul Nicolae îi încredințase conducerea prestigiosului ziar șagunian "Telegraful Român", care, după 1918, se va reprofila, în sensul că va aborda mai multe teme de interes bisericesc, mai ales misionar. După ce ani în șir fusese redactat de consilierul arhiepiscopesc Dr. George Proca (1920-1933) trebuia găsit un bun teolog, prin care foaia șaguniană să-și recâștige prestigiul de altădată. Prin sutele sale de articole de fond, noul redactor a făcut din "Telegraful Român" o adevărată tribună de apărare a intereselor Bisericii ortodoxe, dar și ale neamului și culturii românești.

Concomitent, a făcut parte din comitetul de redacție al noii reviste "Luceafărul", editată la Sibiu, alături de cunoscuții oameni de cultură din perioada interbelică: Victor Papilian, Grigore Popa, Mihai Beniuc și alții.

În calitatea sa de rector, a publicat "Anuarele Academiei teologice Andreiane", începând cu anul 1936 până în 1946. Pe lângă obișnuitele "date școlare", a publicat în multe din ele felurite studii de specialitate.

Tot la Sibiu a fost ales, în câteva rânduri, membru în Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei și în Consiliul eparhial. La Rusaliile anului 1940, cu ocazia împlinirii a 20 de ani de arhipăstorire a mitropolitului Nicolae Bălan, a fost hirotesit întru "iconom staveofoe" alături de venerabilul protopop Ioan Moța de la Orăștie, primele hirotesii întru această treaptă din Arhiepiscopia Sibiului.

O serie de conferințe – mai ales în cadrul Astrei -, predici în catedrala mitropolitană sau în alte biserici din Arhiepiscopie, completează multipla activitate desfășurată de profesorul și rectorul Dumitru Stăniloae la Sibiu.

Instaurarea unui nou regim politic în România, în anii 1944-1945, a pus capăt prodigioasei activități a Părintelui Profesor D. Stăniloae la Sibiu. Articolele sale din "Telegraful Român" și din "Gândirea", atitudinea sa autentic românească, inadaptabilă la compromisuri cu noul regim, ca și legăturile cunoscute pe care le-a avut cu profesorul Nichifor Crainic, l-au făcut incomod și pe rectorul Dumitru Stăniloae. În mai 1945 a fost înlocuit de la conducerea ziarului "Telegraful Român". În mai multe rânduri, însuși primul ministru de atunci, Petru Groza, a cerut mitropolitului Nicolae Bălan înlăturarea sa din postul de rector al Academiei teologice "Andreiane". La 25 ianuarie 1946, directorul cabinetului primului ministru adresa o scrisoare confidențială mitropolitului Nicolae, în termeni foarte duri, prin care îl informa că existau dovezi privitoare la legăturile profesorilor Dumitru Stăniloae și Emilian Vasilescu cu Nichifor Crainic. În continuare i se reproșa că nu a ținut seama de "recomandările", "care i s-au făcut de un timp destul de îndelungat", în vederea "înlocuirii" rectorului Dumitru Stăniloae. În sfârșit, i se atrăgea atenția că neîndeplinirea acestei dorințe a guvernului "comportă grave consecințe". Desigur, după ce mitropolitul Nicolae și-a informat rectorul de aceste lucruri, la 7 februarie 1946, printr-o lungă scrisoare trimisă marelui său binefăcător, rectorul Dumitru Stăniloae își prezenta demisia, apărându-se și de acuzațiile nefondate care i se aduceau. (Arhiva bibliotecii mitropolitane, actele nr. 1028 și 1035). Consiliul Arhiepiscopesc a luat act de această cerere de demisie, dar l-a

încredințat că până la numirea unui nou titular să poarte și pe mai departe agendele de rector. Probabil se mai spera într-o schimbare de ordin politic, așa cum credeau mulți pe atunci…

Abia la 19 septembrie 1946, Consiliul profesoral al Academiei a ales un nou rector, în persoana preotului profesor dr. Nicolae Neaga (recunoscut de Consiliul Arhiepiscopesc Sibiu la data de 1 octombrie 1946). Părintele profesor Stăniloae a rămas, în continuare, la catedra sa de Dogmatică până în decembrie 1946.

În ianuarie 1947 a început o nouă etapă în viața sa, aceea de profesor la Facultatea de Teologie din București. Fusese transferat "prin chemare", la catedra de Ascetică și Mistică, deținută mult timp de marele filosof, poet și teolog Nichifor Crainic. Desigur, tot considerente de "ordin politic" l-au obligat să părăsească Sibiul și să plece la București. A funcționat la noua catedră până în 1948, când Facultatea din București a devenit institut teologic de grad universitar. Aici va avea colegi pe câțiva teologi de renume, ca Petre Vintilescu (decan) la catedra de Liturgică, Teodor M. Popescu la Istoria bisericească universală, Ioan Coman la Patrologie, Iustin Moisescu - viitorul patriarh – la Noul Testament, Nicolae Chițescu la Dogmatică, Grigorie Cristescu la Omiletică, asistenții Ene Braniște, Gheorghe Moisescu, Ioan Rămureanu, Constantin Pavel, care, în anii următori vor deveni profesori titulari. După 1948, va fi coleg cu câțiva profesori veniți de la fosta Facultate de Teologie din Cernăuți – Suceava: Orest Bucevschi, Vladimir Prelipceanu, Petru Rezuș, Nicolae Nicolaescu, Alexandru Ciurea și chiar doi de la Sibiu: Liviu Stan și Emilian Vasilescu. Fără îndoială că prestigiul școlii teologice bucureștene a sporit mult cu asemenea profesori de elită. După 1948, în cadrul Institutului teologic universitar, părintele profesor Stăniloae va preda Dogmatica și simbolica, mai ales la cursurile "de magisteriu" (doctoratul de mai târziu).

Doi mitropoliți – Înalt Prea Sfințiții Antonie al Ardealului și Nestor al Olteniei – ca și mulți dintre viitorii profesori de la Facultățile de Teologie din București și Sibiu, l-au avut profesor în această perioadă la cursurile de doctorat.

Și-a continuat activitatea științifică, publicând o seamă de studii de teologie dogmatică mai cu seamă în două periodice bisericești din București: "Ortodoxia" și "Studii teologice". Sunt mai ales teme tratate de viziune interconfesională: **Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici** ("Ort." II, 1950, nr. 4, p. 559-609), **Maica domnului ca mijlocitoare** ("Ort." IV, 1952, nr. 3-4, p. 79-129), **Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni** ("Ort." V, 1953, nr. 1, p. 46-115), **Starea sufletelor după judecata particulară în învățătura ortodoxă și catolică** ("Ort." V, 1953, nr. 4, p. 545-614), **Motivele și urările dogmatice ale schismei** ("Ort." VI, 1954, nr. 3, p. 218-259), **Faptele bune în învățătura ortodoxă și catolică** ("Ort." VI, 1954, nr. 4, p. 507-533), **Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii** ("B.O.R." 73, 1955, nr. 3-4, p. 218-250), **Judecata particulară după moarte** ("Ort." VII, 1955, nr. 4, p. 532-559), **Ființa tainelor în cele trei confesiuni** ("Ort.", VIII, 1956, nr. 1, p. 3-28), **Numărul tainelor, raporturile între ele și problema tainelor din afara Bisericii** ("Ort.", VIII, 1956, nr. 2, p. 191-215), **Starea primordială a omului în cele trei confesiuni** ("Ort.", VIII, 1956, nr. 3, p. 323-357), **Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc** ("Ort.", IX, 1957, nr. p. 3-40), **Doctrina protestantă despre păcatul originar judecată din punct de vedere ortodox** ("Ort.", IX, 1957, nr. 2, p. 195-215 și multe altele.

A făcut parte din "colectivul" de ierarhi și profesori de teologie care au alcătuit acel masiv catehism intitulat **Învățătura de credință ortodoxă,** care a apărut prin purtarea de grijă a răposatului patriarh Justinian în 1952, retipărită în 1992 (îi aparțin paginile 68-116, 116-133 și 163-189 din ed. I, capitolele: Despre Dumnezeu Fiul, Despre Duhul Sfânt și Despre viața viitoare). Potrivit îndrumărilor Sfântului Sinod, în perioada regimului totalitar au apărut mai multe manuale pentru învățământul teologic universitar, alcătuite de profesori de specialitate de la cele două Institute teologice existente atunci, din București și Sibiu. Rod al unor strădanii de câțiva ani, în 1958 a apărut la București **Teologia dogmatică și simbolică,** în două volume (560 + 448 pagini), într-un tiraj de 3000 de exemplare. Ca autori erau trecuți doar profesorii Nicolae

Chițescu, Isidor Todoran și Ioan Petreuță. Numele celui de al patrulea autor, Părintele Dumitru Stăniloae, lipsea, pentru că tocmai în acel an începea un capitol dramatic în viața sa: arestarea și detenția sa în câteva din insulele "arhipelagului" concentraționar M.A.I., rezervate de regimul comunist opozanților săi (Jilava, Aiud).

Nu este un secret pentru nimeni că în toată perioada regimului totalitar slujitorii Bisericii au fost supuși unor permanente persecuții și urmăriți din partea organelor de stat de atunci, în primul rând din partea Securității. Se înțelege că între cei mai atent supravegheați erau ierarhii – îndrumătorii direcți ai clerului și credincioșilor – profesorii de teologie – ca îndrumători ai viitorilor preoți – dar și preoții parohi. Părintele profesor Dumitru Stăniloae n-a fost scutit de asemenea "atenții". Avem toate motivele să credem că a fost urmărit chiar de la începutul activității sale la București, mai ales că încă de atunci a început să participe la întrunirile unui grup de monahi cărturari și intelectuali credincioși, cunoscut sub numele de "Rugul aprins". Din el făceau parte arhimandriții Benedict Ghiuș și Sofian Boghiu, fizicianul Alexandru Mironescu, profesorul Constantin Joja, poetul Vasile Voiculescu, poetul și ziaristul Sandu Tudor, scriitorul și ziaristul Ion Marin Sadoveanu, tânărul asistent Andrei Scrima și alții. Ei se întâlneau periodic, fie la mănăstirea Antim, fie la câte unul din cei menționați, încercând să țină trează conștiința ortodoxă și cea autentic românească în noile condiții de viață politico-socială din țara noastră. În 1958 a început ultimul mare val de arestări, mai ales în rândurile intelectualității. În vara anului 1958 au fost arestați arhimandriții Benedict Ghiuș și Sofian Boghiu, poetul Vasile Voiculescu și Alexandru Mironescu. În zorii zilei de 5 septembrie 1958, a avut loc arestarea părintelui Dumitru Stăniloae, după o percheziție la domiciliu care a durat între orele 1 și 4, când i-au fost confiscate mai multe manuscrise.

Ca și în cazul altor arestați, a fost dus inițial în închisoarea din strada Uranus din București, unde a fost anchetat timp de o lună, după care a urmat o altă lună într-o închisoare pe strada Plevnei. Era obligat să dea declarații, aproape în fiecare zi, intimidat și amenințat cu moartea, dacă nu va recunoaște că a dus o politică "reacționară", prin criticarea regimului comunist. După două luni de cercetări, a urmat procesul, la București, în ziua de 4 noiembrie 1958, în care au fost judecați 16 călugări, intelectuali și studenți: arhimandriții și ieromonahii Benedict Ghiuș, Sofian Boghiu, Roman Braga, Felix Dubneac, Arsenie Papacioc, apoi Vasile Voiculescu, Sandu Tudor, câțiva studenți și alții. Apărarea părintelui profesor Stăniloae a fost zadarnică, întrucât sentința era cunoscută dinainte. Toți au fost condamnați la închisoare pe diferite termene (până la 10 ani), fiind acuzați de "uneltire împotriva statului oamenilor muncii din România". Părintele profesor a primit o condamnare de cinci ani.

După proces a fost dus în închisoarea de la Jilava, unde a stat până în martie 1959. Din aprilie a fost dus în cunoscuta închisoare de la Aiud, unde a stat până în ianuarie 1963. Acolo a întâlnit o serie de alți teologi și oameni de cultură întemnițați: Liviu Galaction Munteanu, fost profesor și rector al Institutului teologic din Cluj (+ 1961), Ilarion Felea, fost profesor și rector al Academiei teologice din Arad (+ 1961), arhimandriții Sofian Boghiu și Benedict Ghiuș, preotul rus Lazarov, care păstorise într-o parohie din Dobrogea (+ în închisoare), studentul teolog de la Sibiu Alexandru Munteanu, cu o detenție mai veche, azi preot în Ciugud-Alba, filosoful Petre Pandrea și alții. Din septembrie 1961 până în martie 1962 a fost dus din nou la Jilava, pentru alte anchete și declarații, după care a fost readus la Aiud. În pofida faptului că deținuții erau urmăriți și în închisoare, totuși, în ascuns se țineau acolo adevărate "conferințe" de către acești străluciți cărturari, considerați, "dușmani ai poporului". Părintele Alexandru Munteanu, de pildă, își amintește și astăzi de astfel de conferințe ale părintelui profesor Stăniloae, cu care făcea și lecții de limba greacă. Din cauza acestora a fost supus, timp de câteva luni, la un regim de izolare totală. A fost eliberat în ianuarie 1963.

La scurt timp după eliberarea din închisoare, patriarhul Justinian – cunoscând restricțiile care se impuneau pentru foștii "deținuți politici" – i-a oferit un modest post în administrația Arhiepiscopiei Bucureștilor (după ce refuzase un post de preot la biserica Sf. Vineri din

Capitală). Reîncadrarea la catedra deținută la Institutul teologic va veni abia în toamna anului 1965, dar numai pentru cursurile de doctorat. A funcționat până în 1973, când a fost pensionat pentru "limită de vârstă". După această dată, a rămas la Institut ca "profesor consultant" pentru doctoranzi. A fost "conducător științific" al tezelor de doctorat susținute de mitropoliții de azi Antonie al Ardealului (1972) și Daniel al Moldovei și Bucovinei (1980), preotul profesor Dumitru Radu (1977), arhimandritul Chesarie Gheorghiescu (1980), episcopul de azi al Oradiei Ioan Mihălțean (1985), pastorul reformat Mezey Loránd; de asemenea, a fost referent pentru tezele de doctorat susținute de preoții profesori de azi Ion Bria (1968), Constantin Galeriu (1973), Dumitru Popescu (1973), Ioan Ică (1974), Ilie Moldovan (1974), Remus Rus (1978) și alții.

Încă din anul eliberării începe să publice din nou felurite studii în revistele noastre bisericești, mai cu seamă în "Ortodoxia". Temele principale pe care le abordează privesc toate capitolele mari ale Teologiei Dogmatice și Simbolice: Revelația dumnezeiască, îndeosebi Sfânta Tradiție, Sfânta Treime, adaosul Filioque și implicațiile lui, Sfintele Taine, Iconomia Dumnezeiască și altele.

Chiar și o simplă selecție a lor ar fi subiectivă, fapt pentru care considerăm că e mai potrivit ca să lăsăm fiecărui cititor posibilitatea de a parcurge bogata listă bibliografică ce va urma.

Din 1976 s-a reluat apariția Filocaliei la București: volumele V (1976, 391 p.), VI (1976, 391 p.), VII (1977, 527 p.), VIII (1979, 646 p.), IX (1980, 645 p.) și X (1981, 523 p.). După 1981 patriarhul Justin l-a sfătuit să colaboreze la traducerea unor opere patristice pentru colecția "Părinți și scriitori bisericești". Așa se explică prezența Părintelui Profesor cu câteva volume incluse în această colecție: Sf. Grigorie de Nissa, **Scrieri** (1982, 493 p., o parte fiind tradusă de preotul Ioan Buga), Sf. Maxim Mărturisitorul, **Ambigua** (1983, 372 p.), Sf. Atanasie cel Mare, **Scrieri,** 2 volume (1987-1988, 416 + 256 p.), Sf. Maxim Mărturisitorul, **Scrieri și epistole histologice și duhovnicești** (1990, 368 p.), Sf. Chiril al Alexandriei, **Scrieri,** 2 vol. (1991 și 1992, 616 + 464 p.; alte două volume sub tipar).

Pagini numeroase a publicat în cunoscutul volum de **Convorbiri duhovnicești** al Părintelui Ioanichie Bălan de la mănăstirea Sihăstria (vol. II, Roman, 1988, p. 13-120 cuprinzând un număr de 91 de astfel de convorbiri, utile atât pentru credinciosul de rând, cât și pentru intelectuali).

În 1978 au apărut cele trei volume masive din **Teologia dogmatică ortodoxă**, pentru institutele teologice (504 + 380 + 463 p.), considerată ca "o sinteză amplă a teologiei dogmatice a Bisericii Ortodoxe cu deschideri ecumenice, culme a gândirii dogmatice românești și punct sigur de plecare pentru noi dezvoltări în gândirea dogmatică". ("Studii teologice", an. XXXV, 1983, nr. 9-10, p. 690).

În 1981 apare volumul III din **Teologia morală ortodoxă,** sub titlul **Spiritualitatea ortodoxă** (320 p.), primele două volume fiind alcătuite de profesorii de Morală de la cele două Institute de atunci. În anii urători, au văzut lumina tiparului alte două lucrări de prestigiu în Editura centrului mitropolitan din Craiova: **Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă** (1986, 440 p.) și **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu** (1987, 391 p.).

Situații deosebite i-au cerut să-și spună cuvântul și în probleme de istorie bisericească a românilor, legate mai ales de problema uniației în Transilvania: **Lupta și drama lui Inocențiu Micu Clain** ("B.O.R.", an. LXXXVI, 1968, nr. 9-10, p. 1137-1185), **Uniatismul din Transilvania, opera unei întreite silnicii** ("B.O.R.", an, LXXXVII, 1969, nr. 34, p. 356-390), - ambele studii fiind incluse în volumul mai dezvoltat **Uniatismul din Transilvania încercare de dezmembrare a poporului român** (București, 1973, 207 p.). A tratat, într-o perspectivă nouă, termenii de origine latină privind vechimea creștinismului românesc, în studiile: **Rolul Ortodoxiei în formarea și păstrarea ființei poporului român și a unității naționale** (în "Ortodoxia", XXX, 1978, nr. 4, p. 584-603) și **Vechimea și spiritualitatea termenilor creștini**

români în solidaritate cu cei ai limbii române în genere (“B.O.R.”, an, XCVII, 1979, nr. 3-4, p. 563-590).

Cunoscut încă din perioada “sibiană” a activității sale în diferite cercuri teologice de peste hotare, numele Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae începe să fie tot mai prețuit în lumea teologilor apuseni, mai ales în perioada postbelică, deși ani în șir n-au existat contacte cu teologi de peste hotare. În perioada de relativă destindere de după 1964, începe să fie invitat să susțină conferințe în diferite centre universitare din Apus, dar inițial n-a obținut acordul autorităților comuniste pentru a le onora. Abia în 1968 poate să răspundă la invitația profesorului de origine română Paul Miron de la Universitatea din Freiburg, precum și uneia din partea Universității din Heidelberg, unde biserica noastră are până azi doi prieteni sinceri, pe profesorii de teologie Friedrich Heyer și Adolf Martin Ritter.

În 1969 este delegat, împreună cu regretatul preot profesor Ene Braniște să conferențieze la Oxford. Aici încheie legături de prietenie cu teologul anglican reverendul Donald Allchin, datorită căruia va putea publica articole în revista “Sobornost” din Londra. Alte conferințe vor urma după 1970, la Köln, Tübingen, Bonn, Freiburg, Heidelberg, Paris, Berna, Strasbourg, Geneva, Oxford, Belgrad, Atena, Tesalonic, Bossey, Ierusalim și în alte părți. În noiembrie – decembrie 1982, la inițiativa unor comunități românești din S.U.A. și a unor organisme religioase internaționale, a conferențiat la New York, Boston, Detroit, Washington și Chicago. A făcut parte din Comisia ortodoxă română pentru dialogul teologic cu Biserica evanghelică din Germania, participând la diferite întruniri în ambele țări.

Numeroși teologi români și străini i-au prezentat personalitatea și opera științifică în diferite publicații teologice de peste hotare (Antonie Plămădeală, Ion Bria, Dumitru Radu, Dan Cibotea, Daniel Nesser, A.M. Allchin, John Meyendorff, Olivier Clément, Alf Johansen și mulți alții). De pildă, părintele profesor Ion Bria, îi făcea următoarea caracterizare succintă: “Numele său este asociat cu producerea unei opere de proporții vaste, în care a abordat toate subiectele cheie ale doctrinei ortodoxe, de crearea unei teologii verticale și personale, de căutare a unor rădăcini noi, în omul și în cultura de azi, ale spiritualității ortodoxe tradiționale” (“Ortodoxia”, an, XXX, 1978, nr. 4, p. 638).

În același timp i s-au tipărit un număr apreciabil de lucrări peste hotare: **Rugăciune, libertate, sfințire** (în limba greacă, Editura Leion, Atena, 1980, 112 p.), **Dieu est amour** (traducere, prefață și comentarii de Daniel Nesser, Génève, Ed. Labor et Fides, 1980, 122 p.), **Theology and the Church** (traducere de Robert Bassinger, cu un cuvânt înainte de prof. John Meyendorff, St. Vladimir Seminary Press, New York, 1980, 240 p.), **Prière de Jésus** et experience du Saint Esprit (preface Olivier Clément, Paris, 1981, 136 p.), Marc Antoine Costea de Beauregard, **Dumitru Stăniloae. Ose comprendre que jé t’aime** (Paris, 1983, 221 p.), **Le génie de l’Orthodoxie** (traduit du roumain par Dan Ilie Ciobotea, Paris, 1985, 144 p.), **Orthodoxe Dogmatik** (Ubersety von Hermann Pitters, 1985, 1985, 458 p.). În Grecia, profesorul Nellas a publicat două volume din opera Sfântului Maxim Mărturisitorul, cu introducere și comentarii datorate Părintelui Dumitru Stăniloae. O serie de studii în reviste de specialitate de peste hotare completează acest număr impresionant de cărți apărute în atâtea țări și diferite limbi de circulație.

La rândul său, a tradus, din limba germană, lucrarea teologului catolic, prieten al Bisericii noastre, părintele Wilhelm Nyssen, **Pământ cântând în imagini. Frescele exterioare ale mănăstirilor din Moldova** (Buc., 1978, 196 p.).

Bogata activitate teologică a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae pusă în slujba Bisericii ortodoxe în genere și a celei românești în special, dar și a unității creștine, a fost unanim apreciată nu numai în țară, ci și în afara hotarelor ei. Dovadă sunt numeroasele titluri onorifice și distincții care i s-au acordat: “doctor honoris causa” al Facultății de Teologie din Tesalonic (1976), al Institutului teologic “St. Serge” din Paris (1981), al Facultății de Teologie din Belgrad (1982), al Facultății de Teologie din Atena (1991). I s-au mai atribuit: premiul “Dr. Leopold

Lukas" al Facultății de teologie evanghelică din Tübingen "Crucea Sf. Augustin de Canterbury" din partea primatului Angliei (1981).

În țară, i se acordă cinstirea cuvenită abia după evenimentele din decembrie 1989. În 1990 a fost ales membru corespondent al Academiei Române, iar în 1992 membru activ. Tot în 1992 Universitatea din București i-a conferit titlul de "doctor honoris causa", elogierea sa solemnă fiind făcută de rectorul Emil Constantinescu.

Din decembrie 1989, numărul volumelor publicate a sporit în chip vertiginos. S-a reluat, înainte de toate, apariția Filocaliei, volumul XI, cu Scrisorile duhovnicești ale Sfinților Varsanufie și Ioan (în Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, 698 p.) și volumul XII, cu cele Douăzeci și nouă de cuvinte ale Cuviosului Isaia Pustnicul (București, 1991, 296 p.).

La Craiova apare un volum masiv intitulat Studii de teologie dogmatică ortodoxă (Editura Mitropoliei, 1991, 705 p.), la care se adaugă un mic volum cu titlul **Reflexii despre spiritualitatea poporului român** (Editura Scrisul românesc, 1992, 161 p.), după care a urmat un **Comentariu la Evanghelia de la Ioan** (1993), iar la Sibiu **Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos** (1992).

La București apar: **Șapte dimineți cu părintele Stăniloae** (convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu, 1992, 267 p.), **Iisus Hristos viața lumii** (1993), și recent reeditatele: **Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama** (1993, 304 p.), **Ortodoxie și românism** (1993) și **Poziția lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie** (1993, 128 p.) și altele.

Tot după decembrie 1989 a scris zeci de articole la diverse ziare, din toată țara, a dat numeroase interviuri în presă și la radio, interviuri și expuneri la Televiziune. O bogată activitate predicatorială desfășurată pe parcursul a peste 60 de ani, la Sibiu și București, îi completează profilul cultural și spiritual deosebit.

Pentru toate acestea, după 1989 începe să fie omagiat nu numai în presa bisericească, ci și în cea "laică", de mari oameni de cultură de la noi, ca Virgil Ierunca, Sorin Dumitrescu, Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Gheorghe Vlăduțescu și alții de peste hotare.

Socotim că nu putem încheia aceste rânduri omagiale fără a-i prezenta chipul luminos de dascăl și părinte duhovnicesc așa cum l-a văzut, la vârsta de 85 de ani, unul din "ucenicii" săi, părintele Ioanichie Bălan:

"Înconjurat de cărți și manuscrise, așezat la aceeași modestă masă de lucru, sub icoana Prea Sfintei Treimi și a Maicii Domnului, cărora le-a închinat viața și munca, Părintele Profesor scrie mereu. Scrie din iubire pentru Dumnezeu, scrie din râvnă pentru Biserică, din respect pentru Ortodoxie, din recunoștință pentru țara în care s-a născut și s-a format, și dintr-o datorie de conștiință pentru credincioși, pentru toți oamenii de pretutindeni, dornici de o călăuză spre Hristos și lipsiți de cuvânt și de hrană duhovnicească. Camera sa de lucru este mai degrabă o chilie călugărească, simplă, tăcută, plină de cărți; iar Părintele Dumitru, ca un sihastru neobosit și luminat de har, caută să-și facă datoria de preot al lui Hristos, de teolog și părinte duhovnicesc, până în ultimul ceas" (**Convorbiri duhovnicești,** II, Roman, 1988, p. 14).

O evaluare a muncii acestui titan al teologiei românești contemporane este greu de făcut acum. O vor face, parțial, ierarhii și dascălii de teologie care îl omagiază, cu venerația cuvenită, în acest volum. Dar o judecată obiectivă o va face, cu timpul, **istoria.**

Ceea ce putem afirma cu certitudine , noi cei de azi, este doar atât: **că Părintele Profesor Dumitru Stăniloae va avea un loc de cinste în panteonul marilor teologi ai neamului nostru.** Și dacă în istoria Bisericii noastre românești se vorbește despre o "epocă" a lui Antim Ivireanul, a lui Veniamin Costachi ori a lui Andrei Șaguna, va trebui să se vorbească și de o "epocă Dumitru Stăniloae" în teologia românească. O "epocă" ce însumează peste 65 de ani de strădanii cărturărești și duhovnicești.

["Persoană și comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloaie. 1903-1993", Sibiu 1883, p. 1-13]

DESĂVÂRȘIREA OMULUI ÎN CONCEPȚIA FILOCALICĂ A PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAIE

Prof.dr. **MIHAI VASILE**

Desăvârşirea este viaţă în istorie, o istorie a vieţilor sfinţilor care nu se trasează după un plan, ci descoperind în ea înţelepciunea polimorfă a lui Dumnezeu (cf. Efeseni 3, 10). Pentru a putea explora evoluţia imensă a nevoinţelor către desăvârşire trasăm cărări în diverse direcţii, pe teren duhovnicesc, unde nu rămâne decât caracterul intrinsec al vieţii spirituale însăşi. E vorba de viaţa dumnezeiască ce se realizează în viaţa omului, iar aceasta, inserată în cosmosul creat, se dezvoltă în societate. Scopul vieţii duhovniceşti este îndumnezeirea deplină şi desăvârşită şi poate fi considerată drept scop unic. Dar modul de a privi şi realiza acest scop ia diferite forme, potrivit conştiinţei pe care o are omul cu privire la umanitatea sa, dacă se va simţi în deplină posesiune a forţelor sale în acţiunea exterioară sau dezvoltându-şi capacitatea de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, contemplând cu ajutorul minţii sau al inimii, singur sau ajutat de cosmosul vizibil şi de societatea omenească. Există, în mod cvasigeneral acceptate cele cinci tendinţe fundamentale ale spiritualităţii ortodoxe către desăvârşire şi fapte concrete atestă realitatea acestor tendinţe[1].

Prima caracteristică se referă la faptul că creştinismul a apărut mai întâi ca o mişcare iudaică. Teme teologice şi instituţii creştine sunt larg tributare mediului lor de origine[2]. Relaţia lui Dumnezeu cu poporul Său a fost modelată în chip tradiţional în categoriile Alianţei sau Legământului ca o relaţie ce nu invită la speculaţie intelectuală ci la practicarea poruncilor[3]. Astfel, câtă vreme nu se vor întâlni cu filosofi care să încerce să toarne revelaţia creştină în tiparele unui sistem, creştinii au crezut şi şi-au trăit credinţa lor în simplitatea ascultării numai faţă de tradiţia evanghelică. Această perioadă a durat mai mult sau mai puţin în funcţie de regiuni. Ea a avut o mai lungă durată în ţările în care creştinismul a pătruns înintea filosofiei elenistice, ca: Siria, teoriile de limbă siriană (Afraate, Efrem şi, încă la începutul secolului VI, Iacob din Sarug), unde se întâlneşte o psihologie măsurată şi discretă, o învăţătură dogmatică completă, o morală străbătută de la un capăt la altul de iubire. De altfel, această tendinţă "practică" nu va dispărea niciodată şi ea va găsi adepţi convinşi printre cei mai mari dascăli duhovniceşti ai Răsăritului.

A doua trăsătură porneşte de la constatarea că o astfel de concepţie nu putea satisface gânditorii îmbibaţi de elenismul care, declarase de multă vreme că scopul vieţii este *theoria*, cunoaşterea, ştiinţa, speculaţia – cuvânt-axiomă pe care l-a păstrat Clement Alexandrinul[4]. De acum înainte se produce acest fenomen uimitor, credinţa şi faptele nu mai conduc direct spre desăvârşire, ci ele introduc numai spre contemplaţie, singura "practică" adecvată omului.

Cadrele acestei *theoria* au fost fixate în secolul al IV-lea de Evagrie Ponticul, care nu i-a inventat însă şi conţinutul. Mulţi alţii ca el şi-au adus contribuţia la aceasta. Valorificarea bogăţiei acestei lungi tradiţii contemplative l-a împins pe Sfântul Macarie al Corintului († 1805) şi pe prietenii săi la întreprinderea editorială al cărei rezultat a fost faimoasa *Filocalia*: "instrumentul însuşi al îndumnezeirii", cum scrie Pr. Dumitru Stăniloae în Prefaţa ei[5]. S-a pus uneori întrebarea dacă entuziasmul Părinţilor greci pentru *theoria* vine din *Biblie* sau dacă n-ar fi mai degrabă o moştenire a filosofiei[6]. Un lucru e sigur, anume că încă de la început o gravă problemă s-a pus în faţa contemplativilor creştini, anume dacă experienţa divină trebuie situată numai pe planul raţiunii sau trebuie admis un contact nemijlocit cu Dumnezeu, dincolo de orice intermediar, concept sau imagine[7]. Din ce în ce mai mult s-a conştientizat faptul că trăirea întru desăvârşire, în sens creştin, nu poate fi identică cu catarctica "intelectuală" în sensul grec. La clarificarea problemei a contribuit imaginea tradiţională a lui Moise urcând pe Sinai[8].

Contemplativul se înalță cu anevoie din concepte intelectuale în concepte intelectuale și, odată ajuns pe ultima treaptă a speculației, vede că Dumnezeu este încă departe. Atunci alege o altă cale, cea a "necunoașterii" și cea a "iubirii" sau a extazului"[9]. Experiența Duhului este rezervată stărilor mistice. Termenul *experiență* este unul din cuvintele cheie ale gândirii secolului al XX-lea: omul este o conștiință psihologică, o apercepție ce sesizează orice realitate ca interioară. Nu la fel trebuie să se înțeleagă și harul divin.

Tendința spre supranatural conștient este binecunoscută în Răsărit din vechime[10]. Există autori care vor merge până la a afirma cu energie că încetarea simțirii lucrării Duhului Sfânt înseamnă încetarea posesiunii Duhului Sfânt: *Așa cum o femeie însărcinată simte mișcările copilului în sânul ei, tot așa și noi, prin bucuria, veselia și săltarea simțită în adâncul inimii, știm că Duhul lui Dumnezeu sălășluiește în noi*[11]. Insistând prea mult pe necesitatea simțirii stării de har, mesalienii au fost condamnați de Biserică spre sfârșitul secolului al IV-lea[12]. Părinții ortodoxiei nu se vor gândi niciodată să nege transcendența lui Dumnezeu, caracterul tainic al prezenței Lui în noi. Dacă sentimentele vii nu sunt manifestarea unică și infailibilă a vieții dumnezeiești în om, "*ele sunt însă un semn al sănătății duhovnicești desăvârșite*", notează Sfântul Teofan Zăvorâtorul[13]. Sfântul Diadoh al Foticeei e un adversar al mesalienilor, și, cu toate acestea, cuvintele pe care le folosește cel mai frecvent sunt: αισθησιξ, simțire, πειρα, experiență, πληροφορια, plenitudine[14]. Acest limbaj este propriu tuturor autorilor care au citit cu predilecție *Omiliile duhovnicești* atribuite Sfântului Macarie cel Mare, precum și isihaștilor și tuturor ce insistă pe valoarea inimii în viața duhovnicească[15].

Intelectualismul mistic de origine iudaică condamnă imaginile, expresiile sensibile. Realitatea materială a acestei lumi este pentru el o distragere. Pentru ca omului să i se deschidă ochii minții, trebuie ca el să închidă mai înainte ochii trupului[16]. Dar, pe de altă parte, o dată ce vederea duhovnicească a fost luminată de credință, o dată ce privirea a fost purificată prin renunțarea la lucrurile văzute, gnosticul se întoarce la starea inițială fericită, în care tot ceea ce îl înconjoară nu mai este pentru el o seducție periculoasă, ci o voce care îi vorbește despre Creator. Toți marii trăitori duhovnicești ai Răsăritului au expus principiile unei *theoria physike*[17], dar cel mai adeseori asceții simpli, ieșiți din popor, "pelerinii", sunt cei care trăiau intens această "bucurie pascală a Bisericii Răsăritului"[18] și care vor reuși să mențină o amintire vie a prezenței lui Dumnezeu, a lui Hristos, în toate locurile și în fața oricărei creaturi[19]. Acesta este și sensul iconografiei răsăritene: și anume acela de a ajuta la descifrarea sensului formelor văzute care cad sub privire pentru a descifra în ele sensul dumnezeiesc.

Cea de-a treia caracteristică a trăirii duhovnicești răsăritene este tendința comunitară (chinovială) ca spiritualitate eclezială. Isihaștii, cei mai mari reprezentanți ai literaturii duhovnicești a Răsăritului[20], sunt convinși că rugăciunea desăvârșită înflorește exclusiv în pustie, în singurătate. Dar crucea lui Hristos reabilitează întreaga realitate și atunci creștinul nu mai poate exclude și această posibilitate: aceea de a viețui împreună cu oamenii, de a vorbi cu oamenii și de a rămâne, în același timp, împreună cu Dumnezeu: de a se deschide multitudinii gândurilor omenești și a voințelor deosebite ale fiecăruia și, în același timp, de a fi sigur că face numai voia lui Dumnezeu. Într-un anume sens afirmația Sfântului Ioan Cassian[21] care urca originile vieții chinoviale în timpul apostolilor, văzând în comunitatea primilor creștini tipul ideal al acestei vieți, poate fi admisă. Dar chinovialismul propriu-zis a luat naștere o dată cu Sfântul Pahomie cel Mare (†346), și a avut drept mare legislator pe Sfântul Vasile cel Mare (†379)[22]. Idealul fixat în *Regulile* vasiliene va deveni aproape imuabil în Răsărit. La fixarea modelului vasilian a contribuit și legislația lui Iustinian și, mai târziu, „reforma sudistă" care a exercitat o profundă influență asupra monahismului bizantin, și care se inspira din fidelitatea față de Sfinții părinți ai Bisericii de Răsărit[23]. E suficient să-i parcurgem istoria pentru a ne da seama în ce măsură monahismul răsăritean, regulile lui, obiceiurile lui, vocabularul lui, dreptul lui etc., sunt tributare operei acestor mari legislatori. Chinovialismul vasilian presupune o viață evanghelică în comun, în care societatea fraților nu va mai constitui o primejdie în calea unirii cu

Dumnezeu, ci dimpotrivă va fi un prețios ajutor pentru a nu o mai pierde. De altfel, ceea ce e valabil pentru o mânăstire e un ideal pentru întreaga Biserică de Răsărit. Vor exista deci întotdeauna creștini care vor vorbi cu căldură despre obligația de trăi în Biserică, de a simți împreună cu Biserica, de a participa la întreaga viață a Bisericii, *„fiindcă i-a plăcut Domnului să așeze în ea, și numai în ea, tot ceea ce este necesar pentru mântuire"*[24].

A patra caracteristică a trăirii spre desăvârșire se referă la numele aplicate învățăturii duhovnicești ca *"Înțelepciune venită de la Dumnezeu"* (I *Corinteni* 1, 30) spre a aduce lumină și unitate în existență, cuvântul inspirat intervine în istoria gândirii într-o epocă cu totul impregnată de spiritul grec, de idealul elinei *philosophia.* Părinții Bisericii îi prezintă deci pe adevărații creștini care își trăiesc credința lor, drept modele realizate de filosofie[25], iar viața filosofică nu este nimic altceva decât viața desăvârșită a asceților[26]. De origine greacă antică sunt de asemenea termenii *asceză* și *mistică.* Însă ca titluri ale unor lucrări tratând sistematic despre viața duhovnicească, ei nu apar în Răsărit decât într-o epocă destul de recentă. Potrivit accepțiunii curente astăzi, *teologia* înseamnă această știință globală a credinței ce se raportează la ansamblul relevației și credinței care îi corespunde[27]. Adeseori s-a făcut distincție între două ramuri ale acestei științe: una tratând despre Dumnezeu în sine, alta despre lucrările lui Dumnezeu (*de operibus divinis*). Teologia *spirituală* a desăvârșirii omului aparține acestei a doua ramuri, căci sfințirea omului este o „lucrare" a lui Dumnezeu. Această terminologie nu corespunde însă vechii tradiții a Părinților greci. Pentru ei θεολογία este „știința Sfintei Treimi"[38]. „Lucrările" lui Dumnezeu aparțin așa-numitei οίκνωщα. În lumina acestei tradiții vom vorbi despre nevoința spre desăvârșire, sau mai degrabă despre învățătura Sfinților Părinți duhovnicești, căci adevărata „știință a desăvârșirii" nu este fructul învățăturii ci al rugăciunii personale.

*1. C*ategoria teologică a *desăvârșirii* creștine

> **„Omul desăvârșit e alcătuit din trei elemente: carnea, sufletul și Duhul: unul, cel care mântuiește și dă chip, e Duhul; celălalt, care e unit și primește chip, este carnea; între ele e sufletul, care atunci când se alipește de Duhul, e înălțat de el, iar atunci când cedează cărnii, cade în poftele pământești. Mulți oameni nu au Duhul care mântuiește și dă un chip; sunt cei pe care Pavel îi numește carne și sânge ... Dar toți cei care se tem de Dumnezeu, care cred în venirea Fiului său și care prin credință atrag în inimile lor Duhul lui Dumnezeu, merită să fie numiți duhovnicești, căci au în ei Duhul Tatălui, care îl curăță pe om și-l înalță la viața lui Dumnezeu"[28].**

Un studiu atent al trăirii creștine duhovnicești întru desăvârșire a descoperit faptul că credința în Duhul n-a făcut decât să se consolideze ulterior; omul e calificat drept πνεματικος prin asistența sau lucrarea Duhului (απο του Πνευματος ενεργειας), după cum spune Sfântul Irineu de Lugdunum.[29] Și aici, în trăirea efectivă rezidă a cincea caracteristică a vieții duhovnicești, numită de Sfinții Părinți *sălășluirea personală a Duhului.* Dacă urmărim dezvoltarea învățăturii despre Duhul Sfânt în Biserica veche constatăm că declarațiile cele mai nete privesc divinitatea Duhului și personalitatea Sa. Odată cu Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (381) o definiție va confirma identitatea naturii dintre Duhul, Fiul și Tatăl, deci personalitatea și Divinitatea Sa[30]. Această concepție se vede de exemplu în operele Sfântului Efrem Sirul. În primele, cum sunt de exemplu *De paradiso* și *Sermones de fide*, Persoana Duhului nu apare decât puțin. Numai în imnele *De fide* i se dedică o odă[31].

Teologia occidentală vorbește despre un *dar necreat,* care este sălășluirea Duhului Sfânt în noi, și despre un *dar creat,* ce constituie o calitate nouă a sufletului, temei real pentru noile raporturi de har cu Duhul Sfânt, *dar* care e produsul unei lucrări divine *ad extra*, comune celor trei Persoane treimice[32].

2. Comunitatea personală cu Hristos ca desăvârșire

Părinții greci și răsăritenii în general, prezintă Duhul Sfânt drept autorul principal și veritabil al sfințeniei noastre și vorbesc de o unire personală, de o comuniune „ființială" chiar acolo unde scolastica latină vorbește mai degrabă despre har ca *habitus* supranatural, sau *dar creat*[33]. Sfinții Părinți vorbesc despre trăitorul creștin ca fiind *„un singur duh cu Domnul"*. Dar prezența unui Suflu nevăzut în sufletul omului pune o problemă: nu rămâne oare Duhul Sfânt exterior sufletului nostru omenesc? Pe măsură ce se precizează diferența între duh și creatură, Duhul dumnezeiesc ajunge să fie considerat un oaspete perfect distinct de suflet. *Omniile duhovnicești* atribuite Sfântului Macarie cel Mare sunt o mărturie elocventă[34] (în mesalianism, acest „oaspete divin" poate chiar coabita împreună cu demonul într-un singur suflet). Insistența asupra distincției este necesară. Taina iubirii lui Dumnezeu e o taină a unirii, dar și a distincției. Sufletul nu se pierde într-o „nirvana", el își afirmă, din contră, personalitatea și o dezvoltă până la treapta ei cea mai înaltă. Dar, pe de altă parte, deși uneori stângace și ambiguă, vechea libertate de expresie reține proximitatea Duhului, sau mai bine spus, transformarea creștinului și intrarea sa în viața personală a lui Dumnezeu. Duhul lui Hristos ne este dat până într-acolo încât El devine ceea ce este mai spiritual în noi, eul nostru adevărat[35]. Astfel cei osândiți vor fi, spune Sfântul Vasile cel Mare, „tăiați în două", în sensul „unei separații desăvârșite de Duhul"[36]. Marea taină a vieții creștine (care e o participare la Unitatea și Trinitatea divină) este deci aceea a multiplelor relații ale duhului uman cu Duhul lui Dumnezeu. Sunt momente în care aceste realități par atât de unite încât aproape se confundă, ca mai apoi să le separe o distanță infinită: sufletul se vede într-un abis de slăbiciune, ignoranță, spre a se simți numaidecât tare, luminat, cuprinzând în el însuși „izvorul oricărei sfințiri, lumina duhovnicească" (ibid.)

Există simboluri ale Duhului Sfânt care explică venirea Sa din afară; astfel, de exemplu, formula arhaică „îngerul Duhului Sfânt"[37], sau cea a Dăruitorului[38]. Dimpotrivă, atunci când Sfântul Vasile cel Mare spune că duhul este Lumina, el explică: *Așa cum puterea de a vedea se găsește în ochiul sănătos[39], tot așa și lucrarea Duhului se găsește în sufletul curățit ...*[40], în felul în care se găsește *„arta în artist"*[41]. Sfântul Vasile nu ezită să numească Duhul ca *logos*-ul nostru (ceea ce s-ar putea traduce prin „rațiune formală")[42]. Origen a definit unirea noastră cu el drept o ανακρα ις (amestec)[43]. În trihotomie, așa cum este ea explicată de Sfântul Irineu[44], pentru ca omul să fie desăvârșit, Duhul trebuie să se unească cu sufletul și prin el cu trupul. În linia acestor reflecții o mare bogăție de sensuri dobândește pentru Sfântul Teofan Zăvorâtul expresia: Duhul devine „sufletul sufletului omenec"[45]. *„În ziua Cincizecimii* – scrie P. Evdokimov – *El se coboară în Persoană și devine activ înăuntrul naturii instituindu-se într-un* ***fapt interior*** *al naturii umane"*[46]. Efectele Duhului se văd în suflet, în trup și în univers. Lucrarea Duhului Sfânt, ca și cea a Fiului, este exprimată prin titlurile pe care i le dă Biserica. El este *Sfințitorul.* La Origen găsim formula ce va cunoaște un mare succes în teologia Sfinților Atanasie cel Mare și Vasile cel Mare: creaturile care nu sunt sfinte prin ființă, pot deveni sfinte prin împărtășirea de Duhul Sfânt[47]. El este *Făcător-de-viață*, cum recităm în *Crez,* Suflu de viață; antifonul utreniei duminicilor glasului IV cântă: *„În Duhul Sfânt tot sufletul viază și cu curăție se înalță; luminează-se întru Unimea Treimii cu sfințenie de taină".* El ete *Luminător.* Versetul 10 al *Psalmului* 35: *„Întru lumina Ta vom vedea lumină"* este explicat de Sfântul Vasile cel Mare astfel: „În luminarea Duhului vom vedea Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume (*Ioan* 1, 9)". Duhul este *Curățitor,* Duhul iartă păcatele. Curăță trupurile în asceză, în feciorie[48]; dă putere mucenicilor, lacrimi celor ce se căiesc, face cu putință ținerea poruncilor și învață toate virtuțile. Apropierea între duhul nostru și Dumnezeu se stabilește mai cu seamă în rugăciune. Ea se face deci „în Duhul"[49]. În acest sens, fiecare rugăciune conține o *epicleză* implicită, pentru ca ea să fie rostită în puterea Duhului Sfânt. Dar fiindcă rugăciunea prin excelență este rugăciunea euharistică, această invocație este explicită în liturghiile Răsăritului. Rezumând, e de ajuns să spunem că Duhul Sfânt ne introduce întru

Hristos. Lucrarea sa urmărește să reproducă în noi viața Mântuitorului[50]. El îi unește pe toți credincioșii în singurul Trup al lui Hristos care este Biserica[50], El revarsă strălucirea Sa asupra întregului cosmos. Din această perspectivă înduhovnicită viața creștină este o „desăvârșire” progresivă. Rezumând învățătura tradițională, Sfântul Teofan Zăvorâtul scrie: „*Esența vieții în Iisus Hristos, a vieții duhovnicești, constă în transformarea sufletului și a trupului, în introducerea lor în sfera Duhului, adică înduhovnicirea sau spiritualizarea sufletului și a trupului”*[52].

Viața spirituală are însă o influență determinantă asupra relației noastre cu aproapele, precum și asupra raporturilor noastre cu natura irațională, cu întregul cosmos. Omul așezat în lumea văzută își realizează scopul său spiritual prin „spiritualizarea cosmică”[53]. În consecință, putem *„admite că scopul ultim al evoluției lumii este spiritualizarea ei; la creaturile raționale aceasta se manifestă prin ordinea morală, iar la celelalte printr-o altă ordine oarecare ...”*[54]. acest progres spiritual este lent, dar el corespunde structurii „naturale” a fiecăruia: „*Omul ascuns în inimă”* (II *Corinteni* 4, 16; este Duhul) se naște și crește. Dezvoltarea sa se face cu aceleași elemente ce îl constituie încă de la nașterea sa. Orice preot de mir, explică astfel această taină fiilor săi duhovnicești: Mergeți la biserică, rugați-vă lui Dumnezeu, păziți poruncile lui Dumnezeu, faceți binele. Iată scopul vieții creștine! Rugăciunea, postul, privegherile și toate celelalte fapte ale creștinului, oricât de bune ar fi ele însele, nu sunt ca fapte, scopul vieții creștine deși sunt mijloace neapărat necesare pentru a-l atinge. Adevăratul scop al vieții noastre creștine stă în dobândirea Duhului lui Dumnezeu, a harului Duhului Sfânt.

Norma fundamentală a nevoinței către desăvârșire în viziunea ortodoxă constă în faptul că *viața creștină este hristologică.* ”*Tot ce e înnăscut în sufletul omenesc* – scrie Origene – *a fost semănat în ele la început la Dumnezeu și toate acestea sunt semințe ale Împărăției lui Dumnezeu”*[55]. Nu se poate imagina unire mai strânsă, mergând până la identificarea atât de bine exprimată în cuvântarea pascală a Sfântului Grigorie din Nazianz: „*Ieri m-am răstignit împreună cu Hristos, astăzi sunt preamărit împreună cu El; ieri am fost mort împreună cu El; astăzi sunt viu împreună cu El; ieri am fost îngropat împreună cu El, astăzi înviez împreună cu El ... Să ne facem ca și Hristos, fiindcă Hristos S-a făcut ca și noi; să ne facem dumnezei pentru El, fiindcă El S-a făcut om pentru noi”*[56]. Prin urmare, „*Mântuitorul ne este mai intim decât însuși sufletul nostru”*[57].

Atât în tratatele polemice cât și în predicile lor, Scopul Sfinților Părinți în fața acestei taine este mai întâi teologic. Ceea ce li se cere de regulă creștinilor în fața lui Hristos este credința în dumnezeirea Sa, în misiunea Sa, adică trăirea în Hristos.

Părinții Bisericii Ortodoxe n-au ezitat să exprime taina lui Hristos cu noțiuni filosofice (de exemplu cele ale neoplatonismului)[58], dar valoarea acestora rămâne extrem de limitată. În plus, întrebuințarea lipsită de moderație a acestor noțiuni conducea la erezie. Eroarea principală, estimează Sfântul Grigorie din Nazianz, a fost aceea de a construi speculații înalte pe baza a câtorva termeni. Într-adevăr, Scriptura îl desemnează pe Cel Unul-Născut sub multiple nume: *„Fiu al lui Dumnezeu, Chip, Abur, Revărsare, Strălucire, Creator, Împărat, Cap, Lege, Cale, Ușă, Temelie, Piatră, Mărgăritar, Pace, Dreptate, Sfințire, Mântuitor, Om, Slujitor, Păstor, Miel, Arhiereu, Ofrandă, Întâi-Născut dintre toate cele făcute, Întâi-Născut din morți”*[59]. Dacă trebuie reținută o preferință, trebuie să punem în frunte numele care ni se pare mai evocator. *Iisus Mântuitorul.* Ceea ce predomină cel mai mult în mediile monastice ale răsăritului e plânsul (*pénthos*). De aici se naște afecțiunea față de Iisus. ”*Pentru noi, cei începători și nedesăvârșiți – scrie un trăitor în **Filocalie** – (de-Dumnezeu-purtătorii Părinți) au poruncit pe drept cuvânt să spunem (după chemarea dulce a lui Iisus) și «**Miluiește-ne pe noi!**».*”[60]

S-a afirmat că în biserica Răsăritului, Întruparea a fost concepută ca Răscumpărare și că Dumnezeu Cuvântul s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască[61]. Există temerea că termenul de Răscumpărare ar fi prea juridic[32]. Evident concepția creștină despre răscumpărare se distinge net de toate ideile de răscumpărare străine *Bibliei* și de tot ceea ce ar zădărnici credința

în creaţie. Din acest motiv, Biserica Ortodoxă a văzut în Răscumpărare restaurarea şi împlinirea creaţiei „recapitularea” sa, eliberarea sa, sfinţirea sa, îndumnezeirea sa.

Hristos - Lumina şi *Înţelepciunea.* Hristos deschide pentru totdeauna „*porţile luminii celor care, fiind fii ai întunericului şi ai nopţii, năzuiau să se facă fii ai zilei şi ai luminii*”. Pentru Sfinţii Părinţi nenorocirea păcătosului constă în „ignoranţă”. Astfel se înţelege mai bine vigurosul accent pe care aceştia îl dau funcţiei revelatoare a Cuvântului întrupat. Tradiţia reţine plenitudinea titlurilor biblice: Adevăr, Înţelepciune, Învăţător, Cuvânt, Lumină[64].

Nu poate exista diferenţă mai mare decât cea care există între Creator şi creatură, şi totuşi, în taina lui Iisus Hristos apare o unire desăvârşită a celor două. De aceea, El este în mod fiinţial Unificatorul. Nevoia unei „medieri” apare în filosofia greacă. Cum să unim materialul şi spiritualul, cele două realităţi antitetice? Gravă problemă, şi dacă Dumnezeu trebuie să rămână transcendent, indiferent la tot ceea ce se afla sub El, trecerea de la divin la pământesc nu este de conceput fără un mijlocitor[65]. Pe această linie filosofică, Filon Alexandrinul are o teorie asupra Logosului-Mediator deosebit de dezvoltată: οργανον θεου, un instrument, o putere lucrătoare a lui Dumnezeu[66]. O astfel de noţiune nu putea fi însă aplicată lui Hristos. *Noul Testament* nu utilizează frecvent cuvântul „mijlocitor”. L-am căuta în zadar la Părinţii apostolici şi apologeţi. Iisus Hristos nu stă între Dumnezeu şi popor, nu este reprezentantul lui Dumnezeu aşa cum ar putea fi un înger, fiindcă El însuşi este „pricină a mântuirii veşnice” (*Evrei* 5, 9). Însă nu putem să diminuăm valoarea mijlocirii lui Hristos, dimpotrivă, dar trebuie să ne dăm seama că ea diferă de doctrinele antice mai cu seamă în două puncte: 1) în sistemele filosofice Dumnezeu este cel care în virtutea transcendenţei Sale absolute, are nevoie de un mediator pentru a comunica cu lumea. În *Biblie,* dimpotrivă, această comunicare nu este posibilă decât prin condescendenţa divină. Iisus se situează net de partea lui Dumnezeu; Dumnezeu Însuşi face mântuirea şi o face tocmai prin omul- Dumnezeu Iisus, Fiul Său. 2) Această mântuire nu se poate realiza decât prin intermediul unei asumări totale de către Dumnezeu a condiţiei umane. Axioma „ceea ce nu este asumat (de Dumnezeu) nu este mântuit” şi care cuprinde deja dezvoltările Sfântului Irineu[67], se găseşte în mod încă şi mai explicit la Origen. ”*Omul n-ar fi fost mântuit în întregime dacă Mântuitorul şi Domnul nostru n-ar fi îmbrăcat omul întreg”*[68]. Unirea între divin şi uman este o „mixtură” (μιξις), un „amestec” (κρασις), dar una extrem de specială: cele două naturi nu se confundă. Hristos este singurul care realizează întâlnirea între trascendenţa divină şi finitudinea umană fără a o sacrifica şi a o ignora pe cealaltă. Iisus ţine în mod autentic de două rânduieli ale existenţei, cea a lui Dumnezeu şi cea a omului. „Dumnezeu şi omul au devenit una”. Taina mijlocirii este deci taina unirii lucrată de Fiul Care este „una” cu Tatăl. Biserica Creştină este o unitate socială: Hristos este noul şi adevăratul Adam al neamului omenesc (*Romani* 5,12 – 21), Cap al trupului Bisericii (*Coloseni* 1, 18). Afirmaţia paulină a Trupului lui Hristos revine frecvent în scrierile Părinţilor. Atunci când spune: „*Suntem concorporali cu El, trăind viaţa lui şi deveniţi mădularele Lui”*, Nicolae Cabasila rezumă această tradiţie, dar el adaugă o expresie nouă: Hristos este inima Trupului tainic, principiul intim al forţelor vitale ale Bisericii şi al fiecărui creştin în parte[70].

În şi prin Cel mai Întâi-Născut decât toată zidirea (*Coloseni* 1, 15) sfinţirea lumii culminează şi se încheie în unirea întregului Univers. Această stare finală a fost numită De Sfinţii Părinţi *apokatástasis*, şi ea ar fi putea definită prin această constatare a Sfântului Grigorie din Nazianz: *„În El toate au ajuns la unitate”*[71]. Sfântul Maxim Mărturisitorul cercetează adeseori care sunt pentru cosmos consecinţele biruinţei câştigate de Hristos asupra diviziunii. Pentru el, „*Hristos este centrul în care converg toate liniile”*[72]. Răsăritul a aşezat imaginea *Pantocratorului* în vârful cupolelor, unde apare drept centrul în acelaşi timp al întregii iconografii şi al ordinii cosmice. Ideea lui Hristos – principiu al unităţii – revine adeseori în reflecţia teologilor ortodocşi sub diferite aspecte: ca unitate a lumii vizibile, a societăţii umane, a Bisericii, a istoriei umane, a culturilor umane şi a întregii evoluţii cosmice. „*Dacă se neagă*

realitatea acestui eveniment (Întruparea lui Hristos), a scris Soloviov, *s-ar dărâma sensul și finalitatea universului"*[73].

Dogma trăită înseamnă desăvârșire. De aceea, chiar în mijlocul discuțiilor ce divizează adversarii se trece în mod spontan la atitudini personale mult mai apropiate de ceea ce am numi o devoțiune comună a tuturor creștinilor. N-ar trebui, în sens strict, să ne rugăm „lui Iisus" ci „prin Iisus" avertizează Origen[74], și totuși el însuși nu se ține de această regulă. Nu e de mirare că creștinii îl iubesc pe Hristos. Liturghiile antice Îl laudă, Îi mulțumesc, Îl adoră, Îl imploră. Accentul de afecțiune și familiaritate nu apare la început decât discret: la martiri, la pelerinii la Ierusalim, în poezia religioasă a sirienilor[75]. Există însă chiar la scriitori patristici un „Acatist al prea dulcelui Iisus": Ιηαουτατε. Din întreagă această tradiție să cităm măcar un anonim admis în *Filocalie* și care celebrează virtuțile faimoasei „rugăciuni a lui Iisus": *„Aceasta ne-au transmis-o de-Dumnezeu-purtătorii Părinți ... ; toată viața lor ei s-au străduit neîncetat să se umple de dulceața lui Iisus; pretutindeni flămânzeau după Iisus. Astfel s-au umplut de bucurie duhovnicească negrăită și au primit daruri dumnezeiești, și au ieșit din trup și din această lume ... prin preadulcea chemarea a lui Iisus"*[76].

Cultul omenității lui Hristos este calea desăvârșirii omului. Două căi pot încă să conducă la afecțiunea de iubire pentru Mântuitorul: blândețea lui Dumnezeu, pentru că El este Dumnezeu; și compasiunea Sa omenească, pentru că niciodată n-a vorbit om ca El. Aceste două căi nu sunt decât una singură, așa cum Domnul Însuși nu este decât o singură Persoană divino – umană. Erezia dokeților i-a determinat pe dascălii ortodocși ai Bisericii să reamintească realitatea existenței pământești a lui Hristos. Însă reflecția teologică e cea care a dus la acordarea unei mai mari atenții acestei umanități pe care Cuvântul n-a disprețuit-o. Se poate spune că preocuparea Sfinților Părinți este „devoțiunea" față de această umanitate și că ei ar păstra o viziune precumpănitor dogmatică. În acest sens, V. Lossky scrie: "*Cultul umanității lui Hristos nu e străin tradiției răsăritene"*[77]. Fără îndoială este greu de vorbit de o pietate explicită a primelor secole creștine față de omenitatea lu Hristos. Rugăciunea lor se adresa „lui Hristos ca unui Dumnezeu", după mărturia pe care o dă încă Pliniu cel Tânăr în faimoasa sa epistolă către Traian. O trăsătură ce i-a uimit mult pe păgâni a fost faptul că aceste omagii religioase se adresează unui om răstignit. E adevărat că liturghia avea rolul de a pune în valoare divinitatea lui Hristos. Dar sărbătorile au dat prilejul poeților creștini să alcătuiască imne în cinstea Dumnezeului – om. Pelerinajele au permis venerarea locurilor vieții Mântuitorului, acordarea unui cult particular instrumentului mântuirii, Crucea, și mai târziu „sfintele sale Fețe" în cultul icoanelor. Acest interes al poporului pentru faptele vieții lui Hristos îl manifestă apocrifele și arta. Destul de lent a acceptat pietatea creștină să privească la Mântuitorul în umilințele sale omenești. Sfântul Ioan Damaschin (†749) justifică astfel această adorație: *„Unul este deci Hristos, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit adorat împreună cu Tatăl și cu Duhul cu o singură adorație împreună cu trupul Său neprihănit, fiindcă pentru noi trupul lui nu este nedemn de adorare. Într-adevăr, îl adorăm în Persoana unică a Cuvântului Care e Ipostasul Lui; nu ne închinăm unei creaturi, fiindcă nu adorăm trupul ca atare, ci întrucât e unit cu Dumnezeirea ..."*[78].

În istoria desăvârșirii creștine tema urmării lui Hristos deține un loc important. În reacția sa împotriva pietății medievale, Reforma occidentală opune „imitării", care ar fi o tentativă orgolioasă a omului, „urmarea lui Hristos" ca răspuns la chemarea Lui. În viața spirituală a Bisericii Răsăritului – estimează V. Lossky – „calea lui Iisus n-a fost niciodată practicată... Aici aceasta părea să aibă o anumită lipsă de plinătate, să fie o atitudine exterioară față de Hristos". Desăvârșirea creștină răsăriteană „se definește mai degrabă ca viață în Hristos"[79].

Într-adevăr, spre deosebire de lumea greacă care atribuie imitației o mare importanță fie în reflecția ei filosofică (Platon), fie în concepția ei despre artă ca și copie a naturii (Platon și Aristotel), fie în pedagogie (valoarea atractivă a exemplului), *Biblia* pare să ignore virtuțile imitării. În realitate, această noțiune se exprimă într-un alt registru, în termeni concreți: vechii

nomazi, evreii folosesc mai degrabă tema căii, a drumului. Omul trebuie „să meargă în căile Domnului"[80]. Tema imitării apare în gândirea Sfântului Apostol Pavel. Ea pare a se fi dezvoltat aici în principal ca prelungire etică a unui principiu fundamental, adică al unirii credinciosului cu Hristos pe care o exprimă prepoziția αυν, „împreună" (a muri cu Hristos, a fi cu Hristos etc.). E foarte posibil ca occidentalii, mai înclinați spre acțiune, să fi înțeles adeseori conformitatea cu Hristos mai degrabă în sens ascetic și moral, decât într-un sens ontologic și mistic. Dar dacă Hristos este Dumnezeu, atunci nu-L putem imita ca pe un erou uman; între El și imitatorii Săi există o participare cu totul diferită, care asumă în mod fundamental un caracter sacramental și eclezial. Cartea care face să apară cel mai bine diferența între viața în Hristos și imitarea lui Hristos este *Viața în Hristos* a lui Nicolae Cabasila. Or autorul afirmă cu toată simplitatea dorită că între ele nu există opoziție, ci identitate reală: *„A imita pe Hristos și a viețui* ***potrivit*** *Lui înseamnă a* ***viețui*** *în Hristos, și aceasta este lucrarea voinței libere atunci când se supune voilor dumnezeiești"*[81]. Noțiunea de imitație apare suficient de limpede. „*Un creștin* – spune Sfântul Ioan Scărarul *–e o imitare a lui Hristos, pe cât e cu putință omului în cuvinte, în fapte și în cuget*"[82]. Imitarea lui Hristos se leagă de învățătura despre „chip și asemănare". Ea coincide cu realizarea progresivă a „asemănării". A urma pe Hristos înseamnă pentru Origen a păzi virtuțile. Și el întocmește o listă de virtuți: „înțelegere, înțelepciune, adevăr, dreptate...". Acestea sunt atributele vieții divine a Logosului. Se știe că în Occident s-a preferat imitarea Cuvântului întrupat privit în misterele vieții Sale pământești. Aceeași viziune se manifestă și la Origen spre sfârșitul vieții lui[83]. Pentru Sfântul Grigorie din Nazianz, a imita pe Hristos înseamnă a deveni „tot ceea ce El S-a făcut pentru noi". Fiecare detaliu al misterelor evocate în predici cheamă la o participare: „Am alergat călăuziți de stea, ne-am închinat împreună cu magii, ne-am uimit împreună cu păstorii, am cântat slava dumnezeiască împreună cu îngerii..." Acest aspect corespunde bine esenței anamnezei liturgice, Hristos e viu în riturile Bisericii: „de Crăciun se naște cu adevărat, iar de Paști moare cu adevărat"[84]. Conștient de unicitatea absolută a lui Hristos, credinciosul creștin scapă de primejdia mimetismului, a formalismului. Nu e vorba de a reface material gesturile lui Hristos, ci de a-I imita atitudinea spirituală, de a face din sentimentele lui Hristos modelul propriilor noastre sentimente. Prin urmare, imitarea lui Hristos se diversifică după vocația personală a fiecăruia.

Creștinii primelor veacuri aveau conștiința că Hristos își are imitatorii Săi însemnați printre sfinții și mărturisitorii lui și că mai cu seamă prin exemplul acestora Biserica devine un semn între neamuri.

Rolul „exemplelor" a fost considerabil în literatura moralizatoare a anticilor, mai cu seamă în cea care provine din diatriba cinico-stoică. În ce măsură un creștin putea uza de exemplele împrumutate din istoria profană se leagă de problema raporturilor dintre cultura antică și creștinism.

În fața acestor eroi profani se constituie în curând un tezaur de exemple din *Vechiul* și *Noul Testament* ce vor deveni repede tradiționale: Avraam, Moise, Ilie..., Ioan Botezătorul; marile modele sunt apostolii. Sfântul Apostol Pavel îndeamnă expres la imitarea lui, așa cum el la rândul lui imită pe Domnul (I *Tesaloniceni* 1, 6). Nimic surprinzător de aceea că tradiția creștină a considerat întotdeauna lectura *Vieților Sfinților* „folositoare sufletului" (ΨυχωΦελης)[85]. Primele sale monumente, cum ar fi *Viața Sfântului Antonie cel Mare,* au născut din dorința de a avea modele de imitat, după cum se spune în cuvintele folositoare din *Patericul Egiptean: „În această carte se găsesc însemnate nevoința virtuoasă și viețuirea minunată și zicerile sfinților și fericiților Părinți, pentru a povățui și îndemna la imitarea lor"*[86]. Dar ele nu trebuie imitate în chip material, remarcă Sfântul Ioan Scărarul[87].

Παιδεια divină reprezintă treapta supremă a desăvârșirii creștine, când Dumnezeu însuși ne ia în grijă și ne conduce pe cale. Analogia cu paideia atleților subliniază la Sfântul Ioan Hrisostom duritatea încercărilor pe care ni le trimite Dumnezeu. Comparația cu paideia școlară, pune în evidență progresul în cunoaștere, în contemplație, în aprecierea suferinței. E aici o temă

esențial hrisostomiană: la originea suferinței stă o eroare de judecată, o falsă „opinie” (δοξα). El reia ideea stoicilor: ”*Multe lucruri ne dor din pricina neștiinței noastre, dar dacă am avea o gândire dreaptă despre ele, s-ar risipi întristarea noastră*”. Marea problemă a vieții creștine constă deci în a corecta această eroare prin intermediul contemplației lui Hristos în suferință sau – cum spune N. Berdiaev – a transforma suferința obscură având drept capăt pierzania omului într-o suferință transfigurată care e calea mântuirii.[89]

Când e vorba de suferințele ce-i ating pe copii, răspunsul îl dă apropierea între botez și moartea pentru Hristos în martiriu. Botezul nu poate pretinde nimic de la cei ce nu au încă uzul rațiunii, și astfel a procedat pietatea creștină în venerarea și canonizarea „inocenților”, victime ale unor crime; fiindcă sângele vărsat e ca o „baie curățitoare spălând victimele de toate păcatele și întinăciunile lor”, căci „Prin suferință – spune la Dostoievski – se ispășește totul”[90].

În faimosul său opuscul *Nimeni nu poate suferi vătămare decât numai de la sine însuși,* Sfântul Ioan Hrisostom împrumută fondul și forma învățăturii sale de la Chrysip și Epictet, dar o plasează în contextul creștin al unei experiențe trăite a Providenței divine, căci „cu harul lui Dumnezeu” nimeni nu ne poate face nefericiți.

Teza opusculului se poate rezuma astfel: 1) înțeleptul nu suferă nici nedreptate, nici pagubă cât timp își păstrează integritatea morală prin constanta voinței sale; 2) dacă înțeleptul suferă în mod real o nedreptate, aceasta e din pricina unei neglijențe din partea sa, dar atunci el încetazăa mai fi înțelept; 3) departe de a suferi un prejudiciu real, adevăratul înțelept dobândește dimpotrivă câștig și profit moral din nedreptățile ce-i sunt făcute; 4) cel ce suferă o nedreptate e în realitate omul lipsit de minte și nedrept ce pricinuiește nedreptate înțeleptului. Pe scurt, aflăm aici convingerea fermă că singurul rău e păcatul și că păcatul depinde numai și numai de voința noastră liberă[91].

Scopul desăvârșirii creștine este să pună în evidență vocația cosmică a omului și misiunea omului în lume. Sentimentul religios înnăscut în inima omului – afirmă V. Soloviov – a făcut popoarele să rezerve zeilor guvernarea lumii, iar din acest motiv cezarii romani, ce credeau că guvernează întreaga *oikoumene,* pretindeau onoruri divine[92]. Pentru a înțelege ce anume Sfinții Părinți despre misiunea omului în lume, trebuie să ne întoarcem nu numai la perspectivele lor cosmice, ci și la problema antropologică.

Orice ar spune ei despre unirea tainică a sufletului și a trupului, aceasta a trebuit desigur să aibă un scop precis în intenția Creatorului. Această stranie asociere între suflet și rup îi pune neîncetat o problemă Sfântului Grigorie din Nazianz. Ea relevează într-un mod cu totul și cu totul special înțelepciunea lui Dumnezeu. Prin unirea celor două elemente ale sale atât de diferite, unul vizibil, iar celălalt invizibil, omul este oarecum un microcosm, un cosmos redus (o μικρος κοσμος)[93]. Ca un ecou regăsim la Părinți, adeseori edulcorate de context, diversele teorii ale anticilor. În măsura în care ele exprimă o comunitate de natură între om și lume, putem vedea aici un reflex al textelor stoicismului. Pe urmele lui Filon[94] însă,

Părinții dau microcosmosului o preeminență asupra macrocosmosului. Ființa acestuia, omul o împărtășește cu toate categoriile de ființe. El este deci chemat să se unească cu Hristos în întreaga creație. Responsabilitatea omului în raport cu creația este adeseori exprimată de sfântul Ioan Hrisotom în termeni mai curând mitici: „Monarhul e necesar supușilor și supușii monarhului, așa cum capul e necesar picioarelor”. Dumnezeu, care e meșteșugarul și lucrătorul lumii, a rânduit lui Adam în paradis lucrarea pământului și urmașilor lui le-a poruncit purificarea lumii și îndumnezeirea ei progresivă. În concepția biblică omul păcătos antrenează și lumea în păcatul său. Iar drepții, la rândul lor, pregătesc o înnoire profundă a lumii. E ceea ce Părinții spun adeseori: „*Pentru răutatea oamenilor a fost blestemat pământul*”[95]. Dar dacă a suferit mult din pricina noastră – crede Sfântul Ioan Hrisostom – creația n-a fost totuși îndreptățită, căci tot din pricina noastră se va face iarăși nestricăcioasă. Acesta e scopul desăvârșirii omului: idealul ascezei creștine nu este des-prețuirea lumii, ci acceptarea ei

bucuroasă, care face lumea mai bogată, ridicând-o la un nivel superior, până la plenitudinea unei vieții transfigurate.

3. Teologia darului ca desăvârșire

Desăvârșirea omului este lucrul lui Dumnezeu în om. *Cartea facerii* istorisește marea ”lucrare a lui Dumnezeu", creația (Facerea 2, 2). Pentru Iisus, lucrul lui Dumnezeu sau lucrările lui Dumnezeu: εργα[96], înseamnă viața Sa întreagă, tot ceea ce umple viața Lui. Astfel, atunci când cei ce Îl ascultau Îi pun întrebarea ce îi privea în mod direct pe ei înșiși: „*Ce să facem ca să împlinim lucrurile lui Dumnezeu?*", El le răspunde: „*Acesta este lucrul lui Dumnezeu: ca voi să credeți în Cel pe care L-a trimis*" (*Ioan* 6, 28 – 29). „Lucrul lui Dumnezeu" este deci viața de credință, urmarea lui Hristos.

În literatura monastică expresia „lucrul lui Dumnezeu" are o extensiune foarte largă și o înțelegere extrem de bogată. În textele grecești, το εργου του θεου nu înseamnă liturgia (opus dinum în latină), ci asceza în general. După Sfântul Atanasie cel Mare, „lucrul lui Dumnezeu" al unei fecioare cuprinde tot ceea ce e necesar pentru ca aceasta să-și păstreze fecioria. Avva Isaia revine neîncetat asupra acestui gând: „Ah! Câtă osteneală (κοπος) e calea lui Dumnezeu!" Έργου, lucru se opune aici lui παρεργου, lucru accesoriu, secundar, care nu e „lucrul suflului"[97]. Monahii nu sunt convinși că viața duhovnicească e adeseori anevoioasă[97]: „Trebuie multă osteneală (κοπος), și dacă nu este osteneală nu-L poți avea pe Dumnezeu cu tine"[6]. Avva Isaia va merge până la a defini în mod laconic monahul printr-un singur cuvânt: κοπος. „Fiindcă monahul ostenește în toz lucrul său (εις παν κοπια). Așa este monahul"[99]. După Sfântul Vasile cel Mare bunurile duhovnicești se dobândesc „prin osteneli și sudori" (πονοις και ιδρωσι)[100]. Trebuie „să se facă luptă și război" (ποιειν αγωνα και πολεμον) spun *Omiliile duhovnicești* atribuite Sfântului Macarie cel Mare[101].

Nevoința către desăvârșire este o activitate umană eminamente practică. S-a spus că *theoria* era idealul grecilor, și e fără îndoială adevărat. Nici o afirmație nu trebuie însă generalizată prea mult. Vechea tendință „practică" va rămâne mereu vie, după ce a predominat cum era și firesc, „la începuturi". La sfârșitul antichității opoziția între viața activă și viața contemplativă devenise un exemplu clasic. Pentru a desemna acțiunea, limba greacă are doi termeni specifici: ποιησις și πραξις. Elementul de „osteneală", de efort uman, de chin, rămâne asociat evoluției celui de-al doilea termen. Pentru Plotin, *praxis* definește o acțiune „impură", „amestecată", întinată de materia spre care înclină; e acțiunea omului în trup. Acțiunea lui Dumnezeu este ποιησις[102]. În vocabularul creștin, *praxis* ar putea fi în sensul său cel mai larg întreaga operă de mântuire. Utilizarea cuvântului *praktikos* pentru a desemna „monahul" ce se distinge prin viața sa duhovnicească se întâlnește frecvent la avva Evagrie. Și pentru că în ce privește climatul rugăciunii, în viața duhovnicească domnește o unanimitate desăvârșită contempalția adevărului și exegeza sunt pentru Origen „lucrul cel mai desăvârșit al lui Dumnezeu". Dar, pe urma grecilor antici care prin *praxis* circumscriau activitatea exercitată de trup în lumea materială iar prin *theoria* activitatea minții, creștinii au început și ei să distingă cu grijă între *theoria* și *praxis.* În același timp însă acești termeni sunt înălțați la un nivel superior. *Theoria* a devenit spirituală pentru a desemna „gnoză adevărată". Iar *praxis* a dobândit și ea o semnificație extrem de particulară pe care i-a dat-o avva Evagrie: astfel „cunoașterea lui Dumnezeu se împarte în două în *praxis* și *theoria*". Și tot el dă această definiție: ”*Praktika* este metoda duhovnicească ce purifică partea pătimașă a sufletului"[103].

Oricât de celebră ar fi, această definiție rămâne încă negativă. Explicația sfântului Grigorie din Nazianz e mai generală, deci mai extensivă: „*Theoria* înțelege-o ca pe o luare în considerare a realității inteligibile (σκεψις νοητων), *praxisul* fiind domeniul acțiunii"[104]. Evident, obiectivul acestei acțiuni nu este un viciu, ci o acțiune virtuoasă și, dat fiind că practica virtuților este pentru creștin paza poruncilor, dintre care cea dintâi e iubirea, *praxis*-ul nu va fi nimic

altceva decât viața potrivită credinței, viața lui Hristos și în imitarea Mântuitorului. Curățirea de păcat este primul ei aspect. Astfel se va vorbi de o *praxis* negativă, atunci când ea tinde să suprime obstacolele (păcatele) și să combată gândurile rele, și de o *praxis* pozitivă, când ea urmărește dezvoltarea virtuților. În spiritualitatea creștină, conținutul practicii ca nevoința spre desăvârșire înseamnă în primul rând asceză. Etimologia cuvântului grec ασκεω, ασκησις, ασκητης, rămâne obscură. Homer îl folosește pentru a exprima ideea unei munci artistice sau tehnice. Cuvântul a făcut carieră în aplicarea lui: 1) la exercițiul trupului în sensul fizic (exercițiile atleților și ale soldaților), 2) la exercițiul inteligenței și voinței, al simțului moral (unde îl vedem alternând cu sinonimul său μελετη, căruia îi lipsește încă o aplicare deosebit de atentă și progresivă), și 3) la cultul și la viața religioasă, unde askéseis numește „practicile evlaviei” instituite în Egipt. Sfântul apostol Pavel folosește termenul ασκω o singură dată (*Fapte* 24, 26), dar realitatea însăși revine de mai multe ori în gândirea sa: el numește astfel *gymnasia* exercițiul vieții sfinte (I *Timotei* 4, 6 – 7). La Părinții apostolici și apologeții secolului II, creștinul nu e numit ασκητης, ci αθλητης. O dată cu Clement Alexandrinul și Origen, cuvântul dobândește la limbajul creștin accepții curente și precise, mai cu seamă prin intermediul lui Filon. În analogie cu pitagoreicii, Origen numește ασκηται pe cei care fac făgăduința vieții desăvârșite. Se creează și derivate: ασκητρια (monahia) și ασκητηριον (mănăstire, forma latină *asceterium*), ασκητικον (scrierile care tratează despre viața duhovnicească și mai cu seamă monastică). Ascetismul implică un antrenament conștient și perseverent. Pentru Sfântul Atanasie cel Mare, asceza înseamnă o tensiune care nu cunoaște odihnă și nu tolerează nici o relaxare. În acest sens îl face pe Sfântul Antonie să-și înceapă discursul către monahii egipteni[104]. Fără îndoială, desăvârșirea este altceva decât o simplă gimnastică. Este o căutare a vieții cu Dumnezeu. Pe de altă parte, se crede cu fermitate în eficacitatea acestei colaborări a divinului cu umanul. Ea nu este numai punerea în rânduială a componentelor psihologiei noastre, ci, mai ales, sporirea lui Hristos în suflet. Se poate deci spune că unitatea asceză-mistică e fundamentul doctrinar al tuturor formelor monahismului[105].

Praxis-ul ascetic e desemnat în *Noul Testament* prin mai mulți termeni: tăgăduire de sine, lepădare, renunțare, dezbrăcare, „răstignire” împreună cu Iisus... Fiecare exprimă o nuanță specială venită pe un fond comun. La *Luca* 14, 33 apare termenul αποτασσεσθαι, renunațre, lepădare. Cuvântul grec e de altfel folosit de mai multe ori în *Noul Testament* în sensul de separație, de părăsire (*Luca* 9, 62; *Fapte* 18, 18; II *Corinteni* 2, 13). În scrierile ascetice, regimul direct al cuvântului e τω κοσμω τυτω, lepădare de lumea aceasta, sau πασιν, de toate lucrurile, sau χρηματων, de bunurile materiale. Substantivul corespunzător este în vechime αποταξις.. Pentru Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, detașarea de toate bunurile, ba chiar și de viață, pe care o realizează creștinii în martiriu, e de ajuns să dovedească nevinovăția și virtutea lor[106]. Pentru monarhi, apotagè înseamnă renunțarea reală la orice proprietate, sărăcia, neagoniseala, ακτημοσυνη. Lepădarea sau renunțarea lăuntrică e necesară tuturor creștinilor, și distinge trei trepte ale detașării: lepădarea trupească: părăsirea posesiunilor; lepădarea sufletească (psihică): dezbrăcarea de patimi; lepădarea duhovnicească (spirituală): părăsirea opiniilor[107]. Evangheliștii folosesc de asemenea și verbul απαρνισθαι, cu sensul de se tăgădui pe sine însuși (*Matei* 16, 24 – 26; *Marcu* 8, 34 – 36; *Luca* 9, 23 – 25). Luca folosește verbul εκδυω care înseamnă pur și simplu a se retrage, a ieși (*Luca* 10, 10). Compusul απεκδυω are un sens mai puternic și e folosit figurat: „Ați dezbrăcat pe omul cel vechi” (*Coloseni* 3, 9). Noțiunea de dezbrăcare se lămurește din natura a ce anume se îmbracă: e vorba de armele creștine (*Romani* 13, 12; *Tesaloniceni* 5, 8; *Efeseni* 6, 11; 6, 14) sau de anumite sentimente (*Coloseni* 3, 12), mai pe larg de o viață nouă (*Corinteni* 5, 4), sau mai profund de Hristos însuși (*Galateni* 3, 17: *Romani* 6, 11; 6, 5; *oloseni* 3,5; 3, 3). Dezbrăcarea de viața păcatului a fost exprimată extrem de energic în liturghia Botezului: pentru a coborî în scăldătoarea baptismală, catehumenul se dezbracă de hainele sale și, odată botezat, este îmbrăcat în haină nouă. Asceții creștini, pentru a-și arăta voința de a nu mai avea nimic comun cu viața lumii, vor adapta un veșmânt și un mod de a viețui în sărăcie.

Adeseori binecuvântată, haina lor marchează consacrarea unei vieți noi. Aceasta este semnificația hainei monahale și, într-un anume sens, a veșmântului liturghic. În textul de la *Luca* 14, 33 unde se vorbește despre lepădare, se găsește și formula „a-ți lua crucea”. În sens propriu, ea înseamnă „a merge la supliciul” infamant al crucii. Expresia „a-ți pierde sufletul” revine de mai multe ori în *Evanghelie*[109]. sufletul pe care trebuie să știm să-l pierdem este ψυχη, sinonom cu viața; trebuie deci să fim gata să sacrificăm viața prezentă și să ne asigurăm viața veșnică. „A-ți urî sufletul” are același sens (*Ioan* 12, 25; *Luca* 14, 26): a muri pentru a trăi. Trebuie să „omorâm” în noi lucrurile trupului (*Romani* 8, 13), mădularele noastre pământești împreună cu patimile lor (*Coloseni* 3, 5).

Termenul „mortificare”, întrucât este roadă a crucii, poartă la Sfântul Simeon Noul Teolog un epitet extrem de frumos și semnificativ: ζωοποιος νεκρωσις„ „omorâre făcătoare – de viață”[110]. Sfântul Pavel folosește termenul εγκρατευεσθαι (I *Corinteni* 9, 25; 7, 9) ca înfrânare ce apare pe lista virtuților din *Galateni*5, 3; dar „stăpânire de sine” apare extrem de frecvent în literatura greacă și elenistică. Pentru Filon, înfrânarea se opune iubirii de plăcere (φιληδονια) ea conduce la cer și la nemurire[111]. În literatura creștină Clement Alexandrinul dă o teorie oarecum dezvoltată și coerentă a înfrânării. În ce pare a fi în concordanță cu dreapta rațiune[112]. Sfântul Vasile cel Mare consacră înfrânării două capitole din *Regulile Mari*[133] și are de grijă să o raporteze la Sfântul Pavel. Termenul se găsește destul de des la marii dascăli ai monahismului. Sfântul Ioan Scărarul distinge înfrânarea sensibilă (αισθητη) de înfrânarea spirituală (νοητη)[114]. Se remarcă mereu tendința de a restrânge cuvântul la înfrânarea carnală și chiar la înfrânarea desăvârșită și absolută. În sectele encratice această tendință va merge până la deprecierea valorii trupului și creației, pentru dobândirea curățirii, a purificării de păcate. Concepție comună religiilor antice, curăția e dispoziția cerută pentru apropierea de lucrurile sacre. Potrivit concepției arhaice, care de regulă tinde să se adâncească, ea este conferită nu de actele morale, ci de rituri și se pierde prin contacte materiale. În *Biblie,* noțiunea de curăție tinde să devină interioară și morală. Filozofia greacă insistă asupra purificării în vederea contemplației (*theoria*): numai cel curat se poate atinge de Cel Curat[115]. Tema e reluată de Părinți, dar într-un cotext mai larg. Adeseori ei prezintă desăvârșirea drept restabilirea stării unițiale, originare. În această perspectivă, desăvârșirea coincide cu καθαρσις, dar aceasta include plinătatea vieții veșnice: Maica lui Dumnezeu este „prea-curată” și ca atare pe deplin îndumnezeită. Dar în mod obișnuit, acest termen este rezervat primei trepte a vieții duhovnicești, făptuirii (praxis), care e „metoda duhovnicească care curăță partea pătimașă a sufletului”[116].

Pentru a determina elementele esențiale ale acestei curățiri, trebuie stabilit mai întâi ce anume este considerat drept rău: trupul, simțurile sau patimile? Pentru creștini, singurul rău adevărat este păcatul. El va fi deci obiectul principal al curățirii. Dar aceasta se va extinde în curând la tot ceea ce constituie o seducție spre păcat și la tot ceea ce îi urmează drept consecințe.

Trăirea duhovnicească este un progres continuu pe calea curățirii de păcate. Necesitatea progresului duhovnicesc este evidentă la Sfântul Apostol Pavel care proclamă necesitatea creșterii duhovnicești pe care o desemnează prin cuvinte ca αυζανειν (II *Corinteni* 9, 10), αυζησις (*Efeseni* 4, 16), βαθμος (I *Timotei* 3, 13). „Să creștem în orice chip prin iubire în cel ce este capul, Hristos” (*Efeseni* 4, 15). ... „până când Hristos va lua chip în voi” (*Galateni* 4,19). Cuvântul folosit aici, μορΦσις (a da formă, în sensul plastic și biologic al termenului), dă bine seamă de devenirea și etapele unui har în desăvârșire perpetuă. Gnosticii îi clasificau pe oameni în categorii[117] mai mult sau mai puțin statice, definitive (cei materiali, cei sufletești și cei spirituali; *hilici, psihici, pnevmatici*). Preocuparea Sfântului Irineu e dimpotrivă aceea de a prezenta revelația într-un zbor la mare înălțime în care se străduiește să evidențieze atât continuitățile cât și noutățile. Adevăratul Dumnezeu este Dumnezeul dintotdeauna, Care împiedică lumea să îmbătrânească, fiindcă El este viața, fiindcă El recreează neîncetat, așa cum a creat la început. Creșterea organică a creaturii raționale este, pentru Origen, întemeiată pe caracterul dinamic al temei „chip – asemănare”. Când este vorba de întoarcerea de la păcat,

Sfântul Vasile cel Mare insistă întru câtva excesiv pe o schimbare rapidă. Se remarcă aici influența stoicilor care nu admiteau progresul moral, fiindcă la ei logosul sau este drept sau nu este deloc. Dar opinia comună a învățaților duhovnicești este aceea a unui progres (προκοπη) continuu[118], απο μικρων προς μεγαλα (de la cele mici la cele mari). Harul se aseamănă unei semințe aruncate în grădina inimii noastre. Prin urmare, există trepte bine ordonate și distincte ce îngăduie smereniei omenești să ajungă pe culmi[119]. Pentru a schița progresul în cutare sau cutare virtute, se enumeră adeseori trepte extrem de dezvoltate: în smerenie, în iubire, în rugăciune, renunțare, nepătimire etc. Dar ele nu pot fi decât un reflex al creșterii integrale a vieții în Dumnezeu.

Împărțirea cea mai des folosită este cea în începători sau novici, înaintați și desăvârșiți: „Există trei trepte prin care înaintează omul: a începătorilor, a celor din mijloc și a celor desăvârșiți”[120].

Începutul vieții se numește copilărie (νηπιον), mai târziu vine adolescența (νεανια), în fine maturitatea deplină sau bătrânețea (I *Corinteni* 3, 1-2; *Efeseni* 4,13). Toate limbile creștine au folosit termenul de „bătrân” pentru a-l desemna pe expertul în viața duhovnicească: γερων, *senex.* Creștinul este în drum spre Dumnezeu. Această cale este îndelung descrisă în concordanță cu rătăcirile în pustiu ale lui Israel. Cele 42 de opriri în deșert ale evreilor corespund celor 42 de generații enumerate de evanghelistul Matei și înseamnă o pătrundere mai adâncă în secretele divine. Aceasta este ideea dominantă din *Viața lui Moise* a Sfântului Grigorie al Nyssei: o descriere a vieții desăvârșite folosind schema Exodului, utilizată mai târziu și de atâția alții. Când e vorba de progresul în rugăciune se invocă mai cu seamă muntele vederii și iubirii lui Dumnezeu care se urcă în trepte. Vedenia lui Iacob (*Facere* 28, 12 – 13) va rămâne marele simbol al scării spirituale și el va fi mereu utilizat începând cu Clement Alexandrinul[121]. Multe manuscrise medievale ale scării Sfântului Ioan Scărarul au miniaturi în care ascensiunea pe scara virtuților este pitoresc reprezentată.

O dată cu progresul se schimbă și atitudinea omului față de Dumnezeu: de la treapta de rob, trece la treapta de fiu (*Galateni* 4, 7). Pentru a păstra triada, Clement Alexandrinul distinge robul, năimitul, fiul. După *virtutea* ce domină în aceste trei etape, se distinge între „învățătura prin teamă”, „nădejdea, care ne face să dorim binele mai bun; și iubirea, care asigură în cele din urmă desăvârșirea”[122].

În vreme ce avva Evagrie voia „să tăgăduiască trupul și sufletul” și „să viețuiască după minte”[123], pentru Ioan Scărarul e vorba de a începe practicarea virtuților proprii trupului, apoi cele ale sufletului, pentru a sluji, în fine, lui Dumnezeu în duh. Cadrul general al învățăturii sale duhovnicești este deci împărțirea oamenilor trupești, sufletești și duhovnicești (somatici, psihici, pnevmatici). În acest punct el se vrea ucenic fidel al Sfântului Pavel (I *Corinteni* 3, 3).

Principiul celor trei căi: purificare, iluminare și unire, se găsește în platonism[124]. Dar această diviziune a devenit faimoasă în Occident prin intermediul lui Dionisie Areopagitul care apropie aceste căi de triadele ierarhiei bisericești: diaconii purifică, preotul luminează, episcopul desăvârșește; inițiații sunt purificați, poporul sfânt este luminat, monahii sunt desăvârșiți[125].

Pentru un mistic ca Sfântul Grigorie al Nyssei, urcușul sufletului spre Dumnezeu se face mai întâi *în lumină*, apoi prin *nor*, în fine cel desăvârșit îl contemplă *în întuneric*[126].

Πρακτικη, Φυσικη, θεολογικη este o schemă de origine stoică, întâlnită de exemplu la Seneca (*moralem, naturalem, rationaem*), se găsește la Porphyrios, de la care s-ar putea să o fi împrumutat Origen. Ceea ce la origini nu era decât o simplă clasificare a științelor, a devenit o distincție a treptelor vieții duhovnicești. O bună mărturie cu privire la această evoluție avem la Origen. El pune pe fiecare din cele trei științe în legătură cu una din cele trei cărți biblice atribuite lui Solomon distingând astfel între ηθικη (*Proverbe*), Φυικη (*Ecleziast*) și εποπτικη sau θεολογια (*Cântarea Cântărilor*)[127].

Împărțirea se afla deci la capătul unei lungi istorii atunci când avva Evagrie o împrumută pentru a-i da o semnificație tehnică precisă care, prin el și după el, era chemată să devină clasică

în literatura duhovnicească bizantină: practică, fizică și teologică. Cele două din urmă formează împreună *gnostikè*, astfel că schema tripartită se poate reduce la doi termeni: πραξις-γνωσις (capitole practice: τα πρακτικα și gnostice: τα γνωστικα), ceea ce ne readuce la vechea diviziune: πραξις –θεωρια. În secolul X, Sfântul Simeon Noul Teolog alcătuiește și el *Imnele dumnezeiești* unde „teologia" este piscul gnozei (sau *theoria*), *physikè* este prima ei treaptă[128].

Semnificația treptelor în viața duhovnicească este tipic biblică: cuvântul lui Dumnezeu, legea, proorocii, timpurile se împlinesc. Nici o treaptă nu e definitivă. Departe de a-și îngădui vreodată cea mai mică odihnire în desăvârșirea dobândită, asceții repetă oricui că nu sunt decât niște începători. Scara spre Dumnezeu trebuie urcată mereu[129].

Dar în acest urcuș trebuie evitate două pericole: 1) acela de a te plasa pe o treaptă superioară înainte de a fi trecut prin cele precedente (de exemplu a căuta *theoria* fără *práxis*); 2) și acela de a crede că ești dispensat de treptele inferioare pentru că le practici pe cele superioare; or primele nu sunt abolite, ci mai degrabă conținute în următoarele; de altfel dinamismul desăvârșirii creștine implică o ascensiune continuă ce revine mereu la primul punct de plecare. Chiar și piscul vieții mistice se realizează printr-un progres infinit. Pentru Sfântul Grigorie al Nyssei, sufletul care și-a stăpânit agitația patimilor dobândește o stabilitate pe stânca – Hristos. Dar „stabilitatea sa este pentru el ca o aripă". Ea apare nu ca o imobilitate, ci drept calmul unui fluviu. E o „mișcare stabilă", *o epectază*[130].

Viața și conștiința sunt intim legate între ele. Dar „viața veșnică" e o viață divină, tainică, ascunsă. Se pune atunci întrebarea: cade atunci această viață în câmpul conștiinței, constituie ea o trăsătură observabilă în experiența creștină?

În filosofia secolelor XIX și XX termenul experiență este unul din cuvintele-cheie. În accepția lui actuală, „experiența este prezența nemijlocită și directă în ceea ce ni se arată"[131]. Experiența se opune astfel modului cunoașterii în care realitatea vizată nu este nemijlocit prezentă conștiinței, ci se face prezentă într-un mod indirect și mijlocit prin intermediul unei învățături, al unei idei abstracte. În domeniul vieții creștine, V. Lossky afirmă că „tradiția răsăriteană nu a făcut niciodată distincție între mistică și teologie", între experiența personală a tainelor divine și dogma afirmată și învățată de Biserică. Numai spiritul căzut „devenit kantian" e mereu gata să respingă „în domeniul... obiectelor credinței" (adică al unei doctrine învățate) experiența creștină autentică, dovedind astfel că tendința sa este „antignoza, antilumina, opoziția față de Duhul Sfânt"[132].

Problema experienței religioase a rămas mereu actuală în Răsărit. Mesalienii insistaseră asupra necesității de a avea mereu sentimentul de a fi în stare de har. Ei au fost condamnați spre sfârșitul secolului IV fiindcă au mers prea departe. Reacția ortodocșilor (Diadoh al Foticeei, Marcu Ascetul) este netă: „Harul se așeză în chip tainic în adâncul minții din însăși clipa Botezului, sustrăgându-și prezența simțirii"[133]. Experiența directă a prezenței Duhului nu poate fi deci identificată cu gradul îndumnezeirii. Negativ este răspunsul la problema privitoare la siguranța mântuirii. Cei mai iluștri dascăli ai vieții de obște (chinoviarhii) par să se fi temut ca monahii lor să nu-și facă cumva iluzii cu privire la siguranța mântuirii. Dacă sentimentele duhovnicești nu sunt singura manifestare a vieții dumnezeiești în om, totuși ele sunt un semn al sănătății spirituale. Ultima biruință asupra păcatului este câștigată numai atunci când începem să simțim sentimente contrare ispitelor, când nu mai gustăm decât lucrurile dumnezeiești. Termenii αναισθητος, αναισθητειν, αναισθησια înseamnă insensibilitatea, indiferența față de lucrurile vieții duhovnicești, nepăsarea și împietrirea desăvârșită[134]. Sfântul Ioan Scărarul descrie pe larg acest viciu într-un capitol special în care spune: „Insensibilitatea este moartea sufletului înaintea morții trupului". Se vorbește de asemenea de învârtoșare, *durita cordis*, *obduratio* (Isaia 6, 9-10). E o maladie ce începe prin „întunecarea inimii". E o încercare orchestrată de Satana, gata să ațâțe în suflet întârzierea, lâncezeala, plictiseala.

Astfel vorbesc Diadoh al Foticeei, Dorotei, Ioan Scărarul, Simeon Noul Teolog și alții. Însă nici cei care doresc cu ardoare „sentimentele duhovnicești", nu pot nega faptul că „simțirea

divinului" este supusă unor multiple variații. După explicația pe care o dă Diadoh al Foticeei, pedagogia divină este cel mai adeseori următoarea:

1. harul e prezent încă de la început: aproape inseparabil de om, formează cu el o singură substanță;
2. la începutul vieții duhovnicești el se face adeseori simțit ca o mângâiere, ca o răsplată pentru fapte;
3. mai târziu el se ascunde adeseori și Dumnezeu îi lasă pe sfinții săi în suferință;
4. la sfârșit când se încheie perioada curățirii, Dumnezeu dă din nou sfinților mângâierile Sale și plinătatea Duhului sfânt.

Însă Diadoh avertizează: numai harul lui Dumnezeu dă naștere adevăratelor sentimente sfinte. Și când harul lui Dumnezeu dă ceva, el dă cui vrea, cum și când vrea el". Cel ce ar vrea să ajungă prea repede la experiența lăuntrică a vieții harului, se expune primejdiei de a avea sentimente false și amăgitoare. Sfântul Simeon Noul Teolog scrie: „Sufletul e nevăzut, nu se vede dacă e sănătos sau nu... Sunt însă semne care fac vădită tuturor starea sa..."[135] Duhul sfânt aduce roade (*Galateni* 5, 22), or acolo unde se văd aceste roade, acolo rămâne Dumnezeu. Pentru Sfântul Pavel, viața în Duhul nu este încă o simțire intuitivă a Duhului, este o viață în credință, dar ea constituie o experiență reală prin intermediul semnelor, o certitudine concretă a unei prezențe. Harismele, cum sunt darul limbilor sau al vindecării (I *Corinteni* 12, 28 *sq*; 14, 12), fac să se simtă o prezență personală, prezența Cuiva Care „locuiește" (*Romani* 8, 11), Care „dă mărturie" (8, 16), Care „se alătură duhului nostru" (8, 16) și „strigă în inimile noastre" (*Galateni* 4, 6). Aceste semne sunt extrem de variate. Citind Viețile Sfinților, avem impresia că miraculosul, extraordinarul, insolitul câștigă importanță. Cu cât ne îndepărtăm de timpurile antice, cu atât sporește reputația Părinților care au ajuns să învie până și morții, care au făcut minuni mari și au dobândit putere împotriva demonilor. Dar aceste fapte miraculoase nu sunt citate decât ca semne ale aprobării date de Dumnezeu vieții marilor strămoși ai vieții monastice pentru că „atunci domnea iubirea". O povățuire de acest gen poate fi citită deja în marele discurs din Viața Sfântului Antonie cel Mare: celor ce se laudă nu cu virtutea lor, ci cu reușita minunilor, li se aduce aminte că această capacitate nu este decât un dar, că virtutea și conduita noastră sunt de fapt cele care fac ca numele noastre să fie înscrise în ceruri. O minune atestă puterea rugăciunii, dar nu în chip nemijlocit sfințenia persoanei. Acest lucru îl explică limpede Nicolae Cabasila: sufletul pătruns de exemplele lui Hristos, care conlucrează cu harul Tainelor, acela se vede transformat; și această transformare, care e adevărata virtute sau adevărata sfințenie, stă în voință, nicidecum în minuni sau harisme extraordinare[136].

În ce privește vedeniile, fără a le respinge absolut, majoritatea Părinților Bisericii arată față de ele o rezervă extremă. E de ajuns să vedem cu câtă oroare vorbesc bizantinii și sirienii despre mesalieni sau euhiți. Cea de-a 7-a *Omilie* duhovnicească atribuită Sfântului Macarie cel Mare recurge la o clasificare a acestor fenomene distingând între ele simțirea spirituală (αισθησις), vederea (ορασς), iluminarea (φωτισμος), descoperirea (αποκαλυψις)[137]. Împotriva acestui vizionarism, citim o respingere absolută a viziunilor corporale și pretinselor revelații întemeiate pe ele din gura Sfântului Pavel. Atunci când aceste harisme extraordinare erau adevărate, exista obligația de a le ascunde.

În fruntea lucrărilor harismatice care manifestă prezența lucrătoare a Duhului, stă iubirea (I *Corinteni* 12, 13 – 14, 1). Ea rezumă întreaga desăvârșire creștină. Dar cum trebuie dovedită desăvârșirea iubirii? „Cât timp este în acest trup – spune Cuviosul Diadoh al Foticeei – nimeni nu poate să dobândească desăvârșirea, ci numai sfinții care au ajuns la martiriu și la mărturisirea desăvârșită"[138].

Că martiriul e expresia fidelității față de Dumnezeu, o afirmaseră Macabeii. Pentru primii creștini martiriul aduce dovada prezenței lui Dumnezeu. Sfântul Ignatic al Antiohiei ne furnizează elementele unei teologii și chiar ale unei mistici a martiriului. Pentru Sfântul Irineu, acesta este dovada iubirii desăvârșite și a prezenței Duhului: „Mucenicii dau mărturie și

disprețuiesc moartea nu prin carnea lor neputincioasă, cât prin neastâmpărul Duhului”[139]. Dar mărturia sângelui reprezintă o situație limită. Pe de altă parte, creștinul este chemat să se facă martor al iubirii dumnezeiești oricare ar fi împrejurările legate de timp și de loc. Tot mai frecvent vor fi asimilați martirilor cei ce au ales „calea strâmtă” a ascezei, respectiv monahii. Experiența duhovnicească a Sfântului Antonie cel Mare arată bine felul în care căutării martiriului i se substituie spontan asceza deșertului care îngăduie sfântului martir să fie „în fiecare zi martir prin conștiință și atlet al luptelor credinței”[140]. Autorii duhovnicești nu omit să sublinieze analogiile dintre martiriu și asceza monastică[141]. Prin făgăduința sa monahul „poartă crucea”, i-o amintește însăși haina sa, spune Sfântul Teodor Studitul. Dar dincolo de martiriul sângeros și de asceza figuroasă, autentica viață creștină rămâne un argument valabil al prezenței Duhului Sfânt. Căci Duhul se păstrează prin credință și printr-o viețuire neprihănită. Credința este un dar al Duhului (I *Corinteni* 12, 13) iar virtuțile sunt o împărtășire de Hristos, deci o mărturisire sigură a prezenței divine. Pentru Sfântul Ioan Scărarul mai cu seamă castitatea desăvârșită îl arată pe „Pricinuitorul firii” printr-o biruință asupra „firii” (naturii).

Atunci când „omul duhovnicesc” devine, în terminologia lui Clement Alexandrinul, „adevăratul gnostic”, „adevărata gnoză” este un semn sigur al prezenței Duhului. Nu vorbim de „gnoza mincinoasă”, cunoscută din polemica Sfântului Irineu. Știința nu e recomandată omului duhovnicesc dacă nu o revarsă în Duhul Sfânt ca răsplată a vieții ascetice. Această gnoză mincinoasă care îngâmfă, care îl face pe om să cadă din iubire, inspiră posesorilor ei pretenția de a fi desăvârșiți. Mai bine să fii om simplu și să ajungi la unirea cu Dumnezeu prin iubire[142]. Adevărata gnoză este *theoria,* contemplația creștină. Dar există și o gnoză specială, dată profeților, a căror titulatură veche e aceea de „văzători” (I *Samuel* 9, 9) sau „vizionari” (*Amos* 7, 12). Descrierea acestei harisme, așa cum apare ea la Sfântul Pavel (I *Corinteni* 12), apoi în *Dihadie* sau *Păstorul lui Hermas,* nu se deosebește cu nimic de cea pe care o va schița Sfântul Irineu: „Am auzit pe mulți frați în Biserică care aveau harisme profetice, vorbeau prin Duhul în toate limbile, arătau cele ascunse ale inimilor spre folos”[143]. Dar montanismul (secolul II) e un caz tipic pentru concepția exaltată a unei „noi profeții” care lovea în ierarhie. Prin conținutul și condițiile ei psihologice aceasta era apreciată ca fiind în opoziție cu credința. „Noua profeție”, cum se numea ea, a sfârșit însă prin a discredita profeția însăși. În Occident titlul de profet a dispărut din Biserică. În Răsărit titlul de profet va mai fi acordat încă, câteva secole mai târziu, marilor povățuitori duhovnicești, ca de pildă în secolul V Sfântului Zenon Profetul. În secolul VI avva Dorotei din Gaza va găsi în mănăstire doi „bătrâni” remarcabili: Varsanufie și „avva Ioan, supranumit Profetul, pentru darul străvederii pe care îl primise de la Dumnezeu”[144]. Această harismă a străvederii (*diorasis*) rămâne deci un semn al Duhului și ea conține două elemente principale: cunoașterea tainelor lui Dumnezeu (*theologia*) și cunoașterea celor ascunse ale inimilor (*kardiognosia*). E vorba de o perspicacitate spirituală care vede prin trup, sprin spațiu, prin timp. Mari „dioratici” existau ca o răsplată firească a curăției sufletului, după declarația Sfântului Antonie cel Mare: ”În ce mă privește, cred că un suflet curățit din toate părțile și așezat după (rânduiala) firii, ajunge dioratic și poate vedea mai multe și mai departe decât demonii”[145]. Dar ceea ce caracterizează un astfel de om desăvârșit este mai cu seamă acea διακριαις, discernământul sau deosebirea duhurilor, care pentru Origen este unul din semnele distinctive ale sfințeniei: „Sufletul care va fi înaintat îndeajuns pentru a începe să aibă discernământul vedeniilor, va arăta că este duhovnicesc dacă este în stare să discearnă toate”[146].

Este însă unanim acceptat că Mântuitorul Hristos este izvorul tainelor, că El a dezlegat și natura și Legea cea veche, fiindcă trupul Său, deși zămislit pentru înțelegerea omenească, a fost firesc și s-a dezvoltat în natură și Lege, cu toate efectele. Și dacă Mântuitorul a avut două firi: dumnezeiască și omenească, tot așa și tainele au două aspecte: văzut-ceremonial, și nevăzut-lucrarea harului.

Tema Sfintelor Taine face parte din misiunea Bisericii și din vocația preotului de a învăța, de a sfinți și de a conduce. Prin însăși esența ei, Biserica creștină ortodoxă a rămas, este și

va fi sfințitoare, de aceea ea păstrează nu numai originalitatea Sfintelor Taine, ci și practicarea lor așa cum le-a lăsat Iisus Hristos, cum le-au primit și au fost investiți cu ele Apostolii, cum le-au experimentat Sfinții Părinți și cum se găsesc și astăzi ca mijloace și căi sigure ale mântuirii oamenilor în Biserică. De-a lungul istoriei zbuciumate a creștinismului, s-au produs „diferențe" doctrinare, astfel că au apărut „neconcordanțe" confesionale cu privire la marile teme teologice, devenite preocuparea majoră a specialiștilor doctrinari care au pus semnul îndoielii asupra „eficacității" mântuitoare asupra unora dintre ele. Studiul atent și obiectiv pune în evidență faptul că Biserica creștină a primelor veacuri insista permanent în catehizare nu numai pe înțelegearea tainelor, ci și pentru acceptarea, primirea și încorporarea lor în Hristos și în Biserica Sa. *„La baza concepției despre Taine a Bisericii Ortodoxe stă încrederea în putința lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos: Este încrederea că Duhul dumnezeiesc poate lucra prin mijlocirea spiritului omenesc asupra materiei cosmice în general și asupra altor persoane. Prin mâna omului se scurg puteri spirituale asupra altui om fie direct prin trup, fie prin altă materie. Cel ce transmite această putere... prin mână este subiectul care gândește și voiește: și puterea ce se scurge... merge până la spiritul celui din urmă... Este puterea Duhului dumnezeiesc... Care Se deschide prin credința în ambianța Bisericii. În Taină nu se poate trage o frontieră între mișcarea omului care lucrează și puterea Duhului dumnezeiesc",* a evidențiat părintele Stăniloae în celebrul său tratat de *Teologie dogmatică ortodoxă* (III, 1997, p.7).

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. Douglas V. Steere, *Mysticism*, în: *Handbook of Christian Theology,* Cleveland and New York, The World Publishing Company, 1969, p.237.
2. I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, în: "Orientalia Christiana Analecta", 183. Roma, 1969, p. 262 – 283.
3. Jean Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne,* în "Théologie historique", 5, Paris, 1966.
4. *Stromata* II, 13, 2, în col.: "Părinți și Scriitori Bisericești", 5, 1982, 6.176.
5. Pr. Dumitru Stăniloae, *Prefață* la *Filocalia*, vol. I, București, Harisma, 1992, 9.p.5.
6. P. Van Der Aalst, *Contemplation et Hellènisme,* în : „Proche – Orient Chrétien". 14 (1964), p.151 – 168.
7. H. Crouzel, *Origène et la „connaissance mystique"*, Bruges. 1962, p. 373.
8. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, trad. pr. Ioan Buga, București, Editura Sfântul Gheorghe – Vechi, 1995, p. 65, 66.
9. R. Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grègoire de Nysse*, Bruxelles.1951, 6. 28*sq.*
10. J. Mouroux, *L'expérience chrétienne,* Paris 1952, cap. 5 – 6.
11. I. Hausherr, *Vie de Syméle Nouveau Théologien* „Orientalia Christiana 12", 1928, p. LXXIV.
12. I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme,* în: „Orientalia Christiana Periodica", Roma, I (1935), p. 238 – 260.
13. Sfântul Teofan Zăvorâtul, în: *Ascètes russes,* Namur, 1957, p. 98 sq.
14. É. des Places, *Diadoque de Photicé*, în: *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1957, vol. 3, col. 825.
15. A. Guillaumont, *Le „coeur" chez les spirituels grecs à l'époque ancienne,* în: *Dictionnaire de Spiritualité,* Paris, 1953, vol. 2, 2, col. 2281 – 2288.
16. Origen, *Contra Celsum* VII, 36, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 9, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, p. 473.
17. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *De fide at symbolo*, 10–11, în: *Patrologiae Graecae,* 33, col. 517*sq.*
18. M. Goguel, *Méditations sur la divine liturgie,* Bruges, 1952, p. 32*sq.*
19. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron,* 5, 2, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 17, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986, p. 120*sq*.
20. Pr. Dumitru Stăniloae, *Din istoria isihasmului,* în: *Filocalia*, vol. 8, pg. 555 ș.u.
21. Sfântul Ioan Cassian, *Collationes,* 18, c. 5 – 6, în col: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 57, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, p. 628.
22. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascètiques de S. Basile,* Louvaine, 1953.
23. J. Leroy, *La rèforme studite. Monachesimo orientale,* în: „Orientalia Christiana Analecta", 153, Roma, 1938, p. 181 – 214.
24. Sfântul Teofan Zăvorâtul, în: *op. cit.,* p. 98.
25. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio* 18, 9, în: *Patrologiae Graecae,* 35, 996*ab.*

26. G. Bardy, *„Philosophie" et „philosophe" dans la vocabulaire chrétien des premiers siècles,* în: „Revue d'Ascètiques et de Mystique", 25, 1949, p. 97 – 108.

27. H. Fries, *Thélogie,* în: „Encyclopédie de la Foi", 4 vol., Paris, 1965 – 1967, vol. IV, p.312.

28. J. Gribomont, *L'Esprit sanctificateur dans la spiritualité des Pères grecs,* în : *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1961, col. 1257 - 1272.

29. Sfântul Irineu, *Adversus haereses* V, 9, 1 – 2, în: *Patrologiae Graecae* I7, 1144 – 1145.

30. Pr. Prof. Dumitru Radu, *Hotărârile dogmatice ale Sinodului II ecumenic (381),* în: „Ortodoxia Română", nr. 7 – 8, 1981.

31. Sfântul Efrem Sirul, *De fide,* în: *Source Chrétines,* Paris 1968, vol. 137, p.22 *sq.*

32. O. Semmelroth, *Esprit-Saint, Histoire dogmatique,* în: *Encyclopédie de la Foi,* vol. II, p.27.

33. P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs,* în „Analecta Gregoriana" série teol. 35, Roma, 1946, p. 127 – 135.

34. Sfântul Macarie Egiptenul, *Omilii duhovnicești,* 24, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 34, trad. pr. C-tin Cornițescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p.160 - 161.

35. William Wright, *Istoria literaturii creștine siriace,* trad. Remus Rus, București, Diogene, 1996, p. 30 – 31.

36. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în col: „Părinții și Scriitorii Bisericești", vol. 12, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 56.

37. G.L. Prestige, *God in Patristic Thought,* Londra 1936, p. 80 – 81.

38. J. Daniélou, *Théologie du Judéo – Christianisme,* Paris, 1958, p. 177– 198.

39. Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.,* p. 76.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, p. 226.

42. *Ibid.,* p. 200.

43. Origen, *Despre rugăciune*, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 9, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 220.

44. Sfântul Irineu, *Adversus haereses,* V, 6, 1, în: *Patrologiae Graecae* 7, 1138a.

45. Sfântul Teofan Zăvorâtul, *op. cit*., p. 93.

46. P. Evdokimov, *L' Esprit-Saint et l'Eglise d'après la tradition lithurgique,* în: *L' Esprit-Saint et l'Eglise. Actes du symposium,* Paris, 1969, p. 98.

47. Origen, *Despre primele principii,* în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 8, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 106.

48. Metodiu din Olimp, *Banchetul* 1, 3 în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 10, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, p. 50.

49. Origen, *Despre rugăciune* 2, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 7, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 20.

50. P. Evdokimov, *L' Esprit Saint et l'Eglise,* p. 98: „ Lucrarea sfințitoare a Duhului precede orice act în care spiritualul se întrupează, devine hristofanie".

51. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh* 26, în col: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 12, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 76.

52. Sfântul Teofan Zăvorâtul, *op. cit.,* p.96.

53. V. Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții,* trad. Diac. Ioan I. Ică jr. , Alba Iulia, Deisis, 1994, p.13.

54. *Ibid.,* p. 227 – 229.

55. Origen, *Comm. In Matth.,* 10, 2, în : *Die griechischen christlichen Schriftsteller (G. C. S.),* vol. 19, Leipzig, 1910, p. 2 – 12.

56. Sfântul Grigorie de Nazianz, *In sanctum Pascha, Oratio* 1, 4 - 5, în: *Patrologieae Graecae,* 35, 397b – c.

57. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos,* trad. Rom. T. Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 131.

58. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène,* Paris, 1956, p. 33*sq.*

59. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice,* trad. Pr. Dr. Acad. Dumitru Stăniloae, București, Anastasia, 1993, p. 86 – 90.

60. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântări Morale,* trad. pr. Dumitru Stăniloae, în: *Filocalia*, vol. 6, p.199.

61. Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistole,* trad. pr. prof. Dumitru Stăniloae, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 16, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 76.

62. P. Evdokimov, *Femeia și salvarea lumii,* București, Christiana, 1995, p.75.

63. Origen, *Contra Celsum II*, 67, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 12, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, p. 155.

64. Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit.,* p. 114 – 115.
65. Aristotel, *Ethica Nicomachica* I, 7, trad. de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 18.
66. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers,* Cambridge, Massachusettes, 2 vol., 1956, vol. I, p. 223.
67. Origen, *Convorbirile cu Heraclide*, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 8, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 329.
68. Origen, *Despre principii, ibidem,* p. 140 – 145.
69. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime,* trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 40, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 142.
70. N. Cabasla, *op.cit.,* p. 219 *sq.*
71. Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit.,* p. 117 – 118.
72. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capetele Teologice,* în: *Filocalia,* vol. 2, București, Harisma, 1993, p. 188.
73. Vladimir Soloviov, *Justificarea binelui,* tr. Rom. Nina Nicolaeva, București, Humanitas, 1994, p. 233.
74. Origen, *Despre rugăciune* 2, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 7, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 232.
75. I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison,* în: „Orientalia Christiana Analecta", (O.C.A) 157, Roma, 1960, p. 96 *sq.*
76. *Apud* I. Hausherr, *op. cit.,* p. 279 *sq.*
77. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* tr. rom. pr. Vasile Rădună, București, Anastasia, f.a., 273
78. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica,* tr. rom. pr. D. Fecioru, ed a III-a, București, Scripta, p. 109.
79. Vladimir Lossky, tr. rom. cit., p. 273.
80. R. Koch, *L'imitation de Dieu dans la morale de l'ancient Testament,* în: *Studia moralia*, t. 2, Roma, 1964, p. 73 – 88.
81. N. Cabasila, tr. rom. cit, p. 292.
82. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Paradisului,* în: *Filocalia*, vol. 9, 1980, p.46.
83. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné,* Paris, 1958, p. 290 – 291.
84. S. Bulgakov, *Ortodoxia,* trad. Nicolae Grosu, Sibiu, 1933, p. 145.
85. *Ibidem,* p. 152 ș.u.
86. *Patericul,* în col.: „Izvoarele duhovnicești", 1, Alba Iulia, 1990, p. 317.
87. Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit*., p. 334.
88. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea epistolei către Coloseni I și II și Thesaloniceni,* trad. Arhim. Theodosie Athanasiu, București, Socec, 1905, p. 247.
89. Nikolai Berdiaev, *Împărăția spiritului și împărăția cezarului,* trad. Ilie Gyurcsik, Timișoara, Amarcord, 1994, p. 226.
90. *Apud* Nikolai Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski,* trad. Radu Păpăuță, Iași, Institutul European, 1992, p. 69.
91. John Meyendorff, *Teologia bizantină,* trad. pr. conf. Dr. Alexandru Stan, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 218.
92. V. Soloviov, *Justificarea binelui,* tr. rom., București, Humanitas, 1994, p. 233 *sq.*
93. Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit.,* p. 67.
94. J. Daniélou, *Philon d' Alexandrie,* Paris, 1958, p. 172 *sq.*
95. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la facere,* în col.: "Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 21, 1987, p. 338 – 339.
96. I. Hausherr, *Opus Dei,* în : „Orientalia Christiana Periodica" (O. C. P.), nr. 13, 1947, p. 195 – 218.
97. Paul Evdokimov, *Taina iubirii,* trad. Grațiela Moldoveanu, București, Christiana, 1995, p. 98 ș.u.
98. A. Harnack, *κοπος (κοπιαν, οι κοπιωες) dans le vocabulaire chrétien primitif,* în: „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft", nr. 27, 1928, p. 1– 11.
99. Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale,* trad. Constantin Jinga, București, Anastasia, 1998, p. 138.
100. Sfântul Vasile cel Mare, *Omolii la Proverbe,* în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 17, 1982, p. 486.
101. Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești,* în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești", vol. 34, 1992, p. 97.
102. René Arnou *Πραζις et Θεωρια. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin,* Paris, 1956.
103. Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor,* în: *Filocalia,* vol. 1, București, Harisma, 1992, p. 78 *ș.u.*

104. A.J. Festugière, *Contemplation et la vie contemplative selon Platon,* Paris, 1936, p. 50 *sq;* D. Armand, *L'ascèse monastique de saint Basile,* Maredsous, 1949, p. 251 *sq.*

105. *Ibidem.*

106. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia II,* 8 – 12, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 2, 1980, p. 85.

107. I. Hausherr, *Abnégation, reconcement, mortification,* în: „Christus” 20, 1959, p. 182 – 194.

108. M. Goguel, *Méditation sur la divine liturghie,* Bruges, 1952, p. 32.

109. *Matei* 16, 25 *sq; Matei* 10, 39, *Luca* 14, 26; 17, 33; *Ioan* 12, 25.

110. Walther Völker, *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen,* ein Beitrag zur byzantinischen Mystik, Wiesbaden, Franz Steiner, 1974, p. 97.

111. Philo Iudacus, *De specialibus legibus,* IV, 112, în: *Opera omnia,* 8 vol., Lipsiae, Sumptibus et Typis Carioli Tauchnitii, 1851 – 1853, tomus V, 1852.

112. Clement Alexandrinul, *Stromata II,* 18, 80 – 81, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 5, 1982, p. 153.

113. Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari,* 16 – 17, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 18, 1989, p. 247.

114. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Paradisului,* în: *Filocalia,* vol. 9, 1980, p. 64 – 65.

115. Platon, *Phaidon* 66d, 67bc, 70a.

116. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești,* în: pr. prof. acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă,* Craiova, 1991, p. 371.

117. D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile,* Maredsous, 1948, p. 264 *sq,* după care se face prezentarea.

118. Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit., ibid.,* p. 43.

119. Sfântul Cassian, *Collationes* 14, 2, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 57, 1990, p. 552.

120. Sfântul Cassian, *Despre așezămintele mânăstirești* 4, 39, *ibidem,* p. 160.

121. Clement Alexandrinul, *Stromata I,* 26.

122. *Ibid.,* IV, 7.

123. Evagrie Ponticul, *Despre Rugăciune,* în: *Filocalia,* vol. 1, 1947, p. 88.

124. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1936, p. 82 – 249.

125. Dionisie Pseudoareopagitul, Ierarhia cerească și Ierarhia bisericească, trad. Cicerone Iordăchescu, Iași, Institutul European, 1994, p. 122-123

126. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor,* în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 29, 1982, p. 260.

127. J. Daniélou, *Origène,* Paris, 1948, p. 297 *sq.*

128. Sfântul Simeon Noul Teolog, *op. cit., ibid.,* p. 541.

129. Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit., ibid.,* p. 419.

130. Sfântul Grigorie de Nyssa, *ibid.,* p. 253.

131. M. Müller, *Expérience et histoire,* Paris – Louvain, 1959, p. 13.

132. V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* tr. rom. pr. V. Răducă, Anastasia, f.a., p. 35 și p. 228.

133. Diadoh al Foticeei, *Capete gnostice,* în: *Filocalia,* vol. 1, 1947, p. 369.

134. Origen, *De principiis* I, 1, 9, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 8, 1982, p. 54.

135. Sfântul Simeon Noul Teolog, *op. cit.,* p. 629.

136. N. Cabasila, *Despre viața lui Hristos,* trad. rom. pr. T. Bodogae, 1989, p. 265.

137, Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești,* în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 34, 1982, p. 24 - 126.

138. Diadoh al Foticeei, *op. cit.,* p. 380.

139. Sfântul Irineu, *Adversus haereses* V, 9,2.

140. Sfântul Atanasie cel Mare, *Vita Antonii* 47, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 16, 1988, p. 220.

141. E. Malone, *The Monk and the martyr,* Washington, 1950.

142. Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu,* trad. Teodor Baconski, București, Anastasia, f.a.., p. 62.

143. Sfântul Irineu, *Adversus haereses* II, 39.

144. Antonie Guillaumont, *op. cit.,* p. 187.

145. Sfântul Atanasie cel Mare, *op. cit. Ibid.,* p. 213.

146. J. Lebreton, *Les degrés de la connaissace religieus d'aprés Origène,* în: „Recherches de sciences religieus”, nr. 22, 1992, p. 265 – 296.

VIZIUNEA PĂRINTELUI PROFESOR DUMITRU STĂNILOAE DESPRE ECUMENISM
- o introducere -

Pr. lect. univ. dr. **Nicolae MOȘOIU**
Facultatea de Teologie "Andrei Șaguna" din Sibiu

Rezumat

*Expresia **sobornicitate deschisă** a fost propusă de Părintele Stăniloae într-un moment în care Bisericile angajate în mișcarea ecumenică, dar mai ales în dialogul teologic bilateral, erau prea ancorate în propriile lor modele de unitate propuse în vederea apărării identității lor confesionale. Această "crispare" defensivă a dus la confesionalism, prozelitism, antiecumenism. Părintele Stăniloae este extrem de sever cu integritatea dogmatică a Bisericii Ortodoxe în dialogul ecumenic, de aceea o numește "Biserica deplină", dar niciodată n-a negat sau denigrat tradițiile confesionale pozitive, instituțiile și structurile apostolice care există în afara comuniunii ortodoxe. În ultimii ani, Părintele Stăniloae a cultivat relații de prietenie cu mari teologi catolici și protestanți, iar după traducerea Dogmaticii sale în limbile europene, **sintezele** sale teologice sunt receptate în eforturile celor care caută o nouă cale ecumenică. Părintele Stăniloae a încurajat cu toată tăria nu numai rugăciunea ecumenică pentru unitate, ci și formația ecumenică a preoților și credincioșilor ortodocși. La a opta Adunare generală a Consiliului mondial desfășurată la **Harare** (decembrie 1998) s-a văzut că așa-zisul comportament antiecumenic al unor grupuri ortodoxe este cauzat, de lipsa de educație teologică și ecumenică, de aceea Adunarea a aprobat constituirea unei Comisii speciale, care să redefinească locul și rolul Bisericii Ortodoxe în Consiliul Ecumenic al Bisericilor.*

Abstract

*The expression **open conciliarity** was proposed by Father Stăniloae in a moment when the Churches which werw involved in the ecumenical movement and especially in the bilateral theological dialogue, were centred on their own models of unity proposed for the defence of their cofessional identity. This defensive "contraction" led to cofessionalism, proselytism, anti-ecumenism. Father Stăniloe is extremely severe with the dogmatic integrity of the Orthodox Church in the ecumenical dialogue. This is the reason why he calls it " the complete Church", but has never denied or disparaged the positive confessional traditions, the apostolic institutions and structures which exist outside the Ortodox communion. During his last years, Father Stăniloae had among his friends great Catholic and Protestant theologians. Furthermore, after the translation of his Dogmatics into the European languages, his theological syntheses are of great interest for those who seek a new ecumenical way. Father Stăniloae encouraged through all possible means not only the ecumenical prayer for unity but also the Orthodox priests' and belivers' ecumenical education. At the Eighth General Assembly of the World Council of Churches which took place in Harare (December 1998) there was reveled the fact that the so-called anti-ecumenical behavior of some Orthodox groups is caused by lack of an ecumenical and theological education, but the Assembly enabled a Special Commission to deal with the meaning of the presence of the Orthodox Church in the World Council of Churches.*

În multe cercuri bisericești, ortodoxe cât și ne-ortodoxe, este răspândită ideea că mișcarea ecumenică s-ar fi născut din interiorul lumii protestante, ca un rezultat al situației sale interne și în urma unui efort de a găsi soluții la problemele existențiale la care trebuiau să facă față, cu privire la viața cotidiană și la mărturie.[1] Din această cauză mulți ortodocși sunt surprinși de prezența ortodoxă în mișcarea ecumenică, și de participarea activă a Bisericii Ortodoxe la

[1] George Tsetsis, *The Meaning of the Orthodox Presence in the Ecumenical Movement*, în: *Orthodox Visions of Ecumenism*, compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, 1994, p.272

Consiliul mondial al Bisericilor. În același timp nu puțini protestanți, nefamiliarizați cu creștinătatea răsăriteană, sunt tentați să-i considere pe ortodocși ca aparținând unei “lumi” și culturi diferite, străine preocupărilor mișcării ecumenice, și care constituie, adesea, un obstacol în calea unității creștine.[2]

Încercând schițarea unei cronologii a prezenței ortodoxe, autorul citat scrie că istoria mișcării ecumenice și în special a Consiliului Mondial al Bisericilor, este strâns legată de Biserica Ortodoxă. Prima propunere concretă, “fără precedent în istoria Bisericii”[3], pentru stabilirea unei “*koinonia* de biserici”, a fost făcută de Patriarhia Ecumenică, care în binecunoscuta enciclică[4] din anul 1920 în care odată cu apelul de a se renunța la prozelitism, se accentua convingerea că iubirea va face posibilă cooperarea bisericilor, și chiar constituirea unei ligi - *koinonia* a acestora, după exemplul Ligii Națiunilor, dar modelul să fie cel nou-testamentar.

Văzută dintr-o perspectivă ortodoxă, fondarea Consiliului Mondial al Bisericilor odată cu prima adunare ținută la Amsterdam în anul 1948, poate fi considerată într-un fel ca împlinirea unei propuneri făcută de Constantinopol cu 28 de ani în urmă, cu atât mai mult cu cât modele de cooperare proiectate atunci au devenit bază pentru colaborare, cel puțin pentru primul deceniu de viață și activitate al Consiliului. Este adevărat că la adunarea inaugurală dintre ortodocși au participat doar delegați ai Patriarhiei ecumenice, ai Bisericii din Cipru, Grecia și ai Episcopiei Ortodoxe Române din Statele Unite ale Americii. Celelalte Biserici Ortodoxe, deși participaseră la mișcarea ecumenică între anii 1920-1938 (cu excepția Bisericii din Rusia, care se confrunta cu marile necazuri cauzate de revoluția bolșevică) nu au luat parte la adunare, ca rezultat al recomandărilor conferinței de la Moscova ținută doar cu o lună înainte, unde se decisese neparticiparea[5], nu din motive teologice sau ecclesiologice, ci din cauza “războiului rece”. S-a reușit depășirea situației, și între anii 1961 și 1965 toate Bisericile ortodoxe autocefale și autonome au devenit membre ale Consiliului.[6]

Prezența ortodoxă a reprezentat și reprezintă foarte mult pentru mișcarea ecumenică. Biserica Ortodoxă a participat activ la unitatea “*Faith and Order*”, mărturisind “*credința Apostolilor*”; “*Life and Work*” s-a îmbogățit prin conceptele morale și sociale promovate; a accentuat semnificația și rolul cultului, și mai ales al Euharistiei în viața Bisericii; a dat expresie experienței asceticii și misticii prezente în viața corpului ecclesial; a avut și are o contribuție unică la continuarea dezbaterilor despre unitatea văzută. Dar, în același timp, Ortodoxia însăși s-a îmbogățit, atât din punct de vedere teologic, cât și al dragostei creștine și al solidarității umane. Consiliul a dezvoltat multe programe și a pus în mișcare resurse în multe părți ale lumii, în domeniile diakoniei, educației teologice și dialogului între biserici, teologii ortodocși reușind astfel să studieze în cele mai bune centre universitare din lume.

---

[2] Ibid. Din păcate, această atitudine s-a făcut simțită și la **Harare**, unde a avut loc cea de a opta Adunare generală a Consiliului (4-13 decembrie 1998), cauza constituind-o retragerea, intenția de a se retrage sau nesemnificativa participare a unor Biserici ortodoxe. După ce s-a explicat - reprezentantul Georgiei având o mișcătoare intervenție în acest sens - că aceste hotărâri s-au luat ca ultimă soluție la presiunea puternicelor grupuri conservatoare, anti-ecumeniste, a căror acțiuni au dus și ar fi putut duce în continuare la schismă internă, situația a început să fie înțeleasă și s-a hotărât constituirea unor comisii care să analizeze foarte serios problemele apărute și să redefinească prezența și participarea ortodoxă.

[3] W.A.Visser't Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Geneva, WCC, 1982, p.1, la G. Tsetsis, op. cit., p. 272. Într-o predică rostită în Catedrala Sfântul Petru la 8 noiembrie 1967, cu ocazia vizitei Patriarhului ecumenic Athenagora, W.A.Visser't Hooft afirma: “Biserica din Constantinopol a fost în istoria modernă prima care ne-a reamintit că creștinătatea din toată lumea ar fi neascultătoare față de dorința Domnului și Mântuitorului său dacă nu s-ar strădui să facă vizibilă în lume unitatea poporului lui Dumnezeu și a trupului lui Hristos” - la G.Tsetsis, *L'Eglise orthodoxe et le mouvement oecumenique*, în: Le monde religieux, vol.32, 1975, p.152

[4] *Encyclical of the Ecumenical Patriarchate*, 1920, în: The Ecumenical Review, vol.XII, octombrie 1959, p.79-82; reed. în : *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, editor Constantin Patelos, Geneva, WCC Publications, 1978, p.40-44

[5] *Actes de la Conference des Eglises autocephales orthodoxes*, vol.II, Moscova, 1952, p.450

[6] G.Tsesis, *The Meaning of Orthodox Presence…*, op. cit., p.273

Dacă avem în vedere cele de mai sus nu poate decât să ne surprindă faptul că un grup de "ucenici" pretind că Părintele Profesor Dumitru Stăniloae ar fi declarat, cu puțin înainte de trecerea sa din această lume, că ecumenismul ar fi : "pan-erezia timpului nostru"[7]. Chiar dacă ar fi adevărată, această afirmație, cu siguranță ruptă din context, este cel puțin prezentată în mod evident tendențios, și, în nici un caz, nu poate rămâne ca o amprentă pe întreaga operă a celui mai cunoscut teolog român, cu atât mai mult cu cât munca de traducere din opera sa în diferite limbi continuă, iar propagarea unei astfel de declarații ar afecta enorm procesul receptării operei sale de către ne-ortodocși. Numele său este deja înscris în dipticele "pelerinilor ecumenici" împreună cu alți mari pionieri ai mișcării pentru unitate din secolul nostru.[8] În consecință este foarte necesară examinarea atitudinii sale față de "ceilalți". Tema fiind foarte sensibilă și de mare actualitate, vom prefera, adesea, parafrazărilor redarea cuvintelor Părintelui.

Într-un studiu intitulat: *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*[9] Părintele precizează de la început:

"Mișcarea ecumenică s-a născut dintr-o neliniște și nemulțumire a conștiinței creștine contemporane, care se vede confruntată cu două fenomene îngrijorătoare ale creștinătății de azi: a)cu modul nesatisfăcător în care răspunde năzuințelor și frământărilor umanității moderne și b)cu dureroasa fărâmițare din sânul său propriu. Ea a luat ființă dintr-un sentiment de vinovăție al formațiunilor creștine pentru cele două neajunsuri amintite și din voința de a le vindeca. De aceea nu se poate să nu se vadă în apariția și acțiunea ei lucrarea lui Dumnezeu".[10]

1. Fundamentele biblice ale Bisericii universale

În precedentul studiu citat Părintele aduce în discuție comentariile făcute de Adunarea de la New-Delhi punctelor cuprinse în declarație, considerate elemente constitutive ale viitoarei unități bisericești: a) "Numai în Hristos", b) "În fiecare loc", c) "Sunt botezați în Hristos", d) "Conduși (aduși) de Sfântul Duh într-o deplină comuniune", e) "Aceeași credință apostolică", f) "Frâng aceeași pâine", g) "Uniți în rugăciune", h) "Slujitorul și membrii recunoscuți de toți", i) "În toate locurile și timpurile" .[11]

Plecând de aici considerăm că este relevant, pentru scopul prezentării de față, să se structureze materialului conform succesiunii din *Faptele Apostolilor* 2,42. După ce istorisește evenimentul întemeierii Bisericii, Sfântul Evanghelist Luca ne spune că primii creștini: "stăruiau în ***învățătura Apostolilor*** - *te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum* - și în ***părtășie*** - *te koinonia, communicatione* -, în ***frângerea pâinii*** - *te klasei ton arton, fractionis panis* - și în ***rugăciuni*** - *tais proseuhais, orationibus* " (*F.Ap.*2,42). Dacă este considerată corectă afirmația potrivit căreia orice Biserică locală, ar trebui să se identifice prin constituția sa cu Biserica universală - sau altfel spus că toți cei convertiți ulterior celor trei mii din Ierusalim, s-au alăturat de fapt acestora din urmă, Biserica fiind Trupul lui Hristos care se extinde neîncetat, pentru a-i cuprinde pe toți oamenii și în mod actual nu doar virtual, ca toți să trăiască plenar comuniunea cu Sfânta Treime — se va deduce faptul că cele patru elemente menționate sunt premisele fundamentale pentru orice concluzie teologică rezultată din dialogurile ecumenice. Mărturisirea comună a ***învățăturii Apostolilor,*** trăirea plenară a vieții de ***comuniune*** - *koinonia*, ***împărtășirea*** din același Potir, ***rugăciuni*** pentru "unirea tuturor" formează o simfonie în care se exprimă identitatea și integritatea Bisericii.

[7] Vestitorul Ortodoxiei, an.IX, nr.189, 1-15oct., 1997, p.3
[8] v. *Ecumenical Pilgrims-Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation,* edited by Ion Bria & Dagmar Heller, WCC Publications, Geneva, 1995, p.226-230(profil realizat de Pr.Prof.Dr.Ion Bria)
[9] v.Ortodoxia,nr.3-4,1963p.544-589
[10] Ibid.p.544
[11] Ibid.,p.573-585

A. Învățătura Apostolilor - *infinitus progresus in idem*

Sintagma *învățătura Apostolilor* se referă la realitatea istorică, dinamică a credinței creștine, revelate de Mântuitorul, statornicită prin mărturia normativă a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, explicată, transmisă și proclamată în și prin Biserică sub asistență Sfântului Duh. De fapt "dialogul viu al Bisericii cu Hristos se poartă în mod principal prin Sfânta Scriptură și prin Sfânta Tradiție"[12], Sfânta Tradiție fiind "permanentizarea" acestui dialog[13]. Biserica Ortodoxă este cunoscută ca o Biserică a Tradiției, deoarece a păstrat cu fidelitate conținutul kerygmei apostolice și practica sacramentală apostolică în întregimea lor.[14] După cum se știe, problemele apar atunci când diverse confesiuni sau grupări creștine își arogă, adesea în exclusivitate, exact această fidelitate deplină față de "începuturi", susțin că s-au întors și sunt în conformitate cu perioada primară a Bisericii, când exista o "unitate în diversitate". Comentând documentul: *"Scripură și Tradiție"*[15] al comisiei "*Faith and Order*" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Părintele Stăniloae arată că autorii - teologi protestanți și anglicani - reduc diversitatea tradițiilor deosebite ale diferitelor Biserici actuale la acea diversitate de tradiții existente chiar în Sfânta Scriptură - *există însă pericolul subminării unității Revelației divine după acceptarea canonului,n.n.-*, de aceea "căutarea unității între diferitele tradiții ale Bisericii va trebui să-și însușească unitatea Evangheliei, așa cum o reflectă pluralitatea diferitelor mărturii biblice".[16] Mai mult, se consideră că: "varietatea de gândire în interiorul Bibliei reflectă diversitatea acțiunilor lui Dumnezeu în diferite situații istorice și diversitatea răspunsurilor umane la acțiunile lui Dumnezeu", prin urmare "este important ca cercetătorul să nu se atașeze la o singură cugetare biblică, chiar dacă i se pare centrală. Căci aceasta l-ar conduce la o neînțelegere a acestei varietăți și a acestei bogății"[17]. Părintele Stăniloae vede în această recomandare adreasată nu doar exegeților, ci și Bisericilor, posibilitatea apropierii ecumenice, deosebirile actuale dintre Biserici datorându-se faptului că au adoptat unilateral unele sau altele dintre afirmațiile Sfintei Scripturi, nesocotindu-le pe celelalte la fel de importante[18], respectarea acestei recomandări deschizând calea spre *sobornicitate*[19] **-** considerăm că avem aici o concepție hermeneutică deschisă și o maximă disponibilitate pentru dialog. Imaginile și simbolurile folosite în Sfânta Scriptură au dus la bogăția sensurilor. Dacă limbajul acestor imagini și simboluri e transpus într-unul conceptual "se riscă să li se îngusteze prea mult sensul" și prin aceasta să le și "falsifice", se precizează în documentul citat (p.61). Părintele Stăniloae își continuă comentariul arătând că orice simbol sau imagine spune mai mult decât se poate exprima prin concepte, având ceva indefinit, "de aceea, trebuie folosite alte imagini sau o pluralitate de cuvinte prin care să se exprime cu aproximație, sau să se sugereze bogatul lui conținut imposibil de definit exact. Pentru că imaginea sau simbolul, fiind un termen luat din ordinea materială, exprimă ceva din ordinea spirituală, sau și din ordinea spirituală, imposibil de definit exact. Recunoscând acest principiu ermineutic, numeroasele grupuri de teologi protestanți și anglicani, care au pregătit documentul, și însăși Comisia "Credință și Constituție" proclamă insuficiența interpretării pur literale, lăudată mult timp în Occident ca singura exegeză "științifică" și recunosc valoarea vechii interpretări patristice spirituale, disprețuită până de curând de exegeza "științifică" pur literală[20]. Un alt principiu ermineutic recunoscut de documentul în discuție ar fi:

---

12 Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica I* , p.53
13 Ibid.p.58
14 Idem, *Concepția ortodoxă despre Tradiție și despre dezvoltarea doctrinei*, Ortodoxia, nr.1, 1975,p.5
15 din vol.:*"Nouveaute dans l'oecumenisme,*Les Presses de Taise,1970
16 Pr.prof.D.Stăniloae, *Sobornicitate deschisă,* Ortodoxia, nr.2, 1971, p.165, doc. cit.p.58
17 Ibid.
18 Ibid.p.165
19 Ibid.p.167
20 Ibid.p.166

”nici o parte nu-și descoperă sensul ei decât pe fundalul ansamblului iar relația unui pasaj cu ansamblul textului revelează semnificații noi care nu ies la iveală dacă pasajul este privit izolat” (p.62).

Adoptarea unor sensuri unilaterale s-a manifestat de la început în creștinism. Erezia este de fapt alegerea oarecum arbitrară a unui aspect din unitatea complexă sau dialectică a două sau mai multe aspecte și negarea celorlalte, sărăcindu-se astfel realitățile teologice bogate și complexe.[21] Dar în timp ce în Răsărit, cu excepția ereziilor hristologice, toate celelalte s-au resorbit până la urmă în Biserică, atât datorită ajutorului dat de Imperiul bizantin, cât mai ales faptului că ”Biserica nu s-a plasat pe o altă poziție unilaterală și contradictorie față de poziția unilaterală a unei erezii sau a alteia, ci s-a menținut pe o poziție de largă îmbrățișare a tuturor aspectelor credinței”[22], în Apus, dacă Roma a ales pentru legitimarea autorității sale textele scripturistice care păreau să cuprindă ideea unui primat al Sf.Ap.Petru, reformatorii le-au ales, pentru legitimarea respingerii oricărei structuri în Biserică, pe acelea care vorbesc despre preoția generală, viața comunității primare, varietatea slujirilor, nesocotindu-le pe cele care vorbesc despre preoția slujitoare, Sfintele Taine și celelalte aspecte controversate ulterior. ”Protestului anticatolic dintr-o parte îi răspundea antireforma din cealaltă. S-a pierdut astfel orientarea după “complexitatea suplă, echilibrată a realității exprimată de Evanghelie, și a unei vieți bogate și autentice”, dominând “un spirit de alternative dure, tranșante, obișnuit cu simplificările unui raționalism simplist, inferior”[23].

În continuare Părintele Stăniloae găsește de cuviință să prezinte spiritul Ortodoxiei care nu s-ar caracteriza prin tendința spre confruntare[24], ci dimpotrivă, spre îmbrățișarea învățăturii în integralitatea sa, de aceea “în setea după învățătura și viața creștină complexă” creștinii occidentali se întâlnesc cu Ortodoxia, mulți considerând că “unitatea creștinismului nu se poate realiza în afara Ortodoxiei, că nu se poate realiza decât sub semnul Ortodoxiei, sub semnul revenirii la plenitudinea inițială”[25]. Din cauza acestei afirmații autorul nu poate fi acuzat de exclusivism sau de idealizarea realității, deoarece imediat se pronunță critic în legătură cu modul actualizării valențelor Ortodoxiei pe planul spiritualității și al eficienței în viața credincioșilor, pledând pentru îmbogățirea *sobornicității* ortodoxe și cu valorile pe care le-au actualizat mai mult creștinii occidentali. Găsește chiar scuzabilă accentuarea unității în catolicism, întrucât în Răsărit nu s-ar mai fi trăit cu toată intensitatea unitatea creștină sub forma superioară a comunității universale între Bisericile locale. Însă, pe de altă parte, afirmarea juridic-centralistă a unității creștinismului, i-a determinat pe ortodocși să accentueze independența Bisericii lor locale decât formele de menținere a unității lor - ajungându-se la situații penibile cum este cea a calendarului (n.n.), iar după apariția protestantismului “a preluat în practică de la catolicism un fel de anti-reformă, accentuând Tradiția în dauna Sfintei Scripturi și importanța actelor obiective ale Tainelor și a ierarhiei în dauna trăirii personale și în comuniunea legăturii cu Dumnezeu”[26]. Această analiză lucidă trebuie să constituie un îndemn pentru ortodocși să fie într-adevăr dreptmăritori și drept-făptuitori - Ortodoxia înseamnă implicit *ortopraxie*, iar pentru ceilalți să-și reanalizeze aspectele credinței care nu mai sunt în concordanță cu perioada primară. ***Totodată transpare deschiderea spre dialog, refuzul de a emite judecăți apriorice, dorința de a valoriza tendințele de apropiere de învățătura autentică a Bisericii.***

[21] Ibid.p.167
[22] Ibid.
[23] Ibid.p.169-170
[24] În acest sens P.S.Kallistos Ware scrie: “Iată un scriitor ortodox care tratează Occidentul contemporan, fie creștin, fie cel necredincios, fără agresivitate și fără frică. Chiar dacă critica sa referitoare la Romano-catolicism, la prozelitism, sau la teologia radicală poate să apară uneori antagonică și schematică, dincolo de această structură e o intenție pozitivă”, în prefața la: Dumitru Stăniloae, *The Experience of God,* translated and edited by Ioan Ioniță and Robert Barringer, Holy Cross Orthodox Press, 1989,p.XXIV
[25] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Sobornicitate deschisă,*op.cit., p.171
[26] Ibid.

În acest sens considerăm că este important să se analizeze, un studiu[27] publicat când Părintele împlinea venerabila vârstă de optzeci de ani. De la început se arată că în pofida faptului că manualele de Dogmatică ortodoxă prezintă justificarea luterană ca un act prin care omul este asigurat că păcatele lui sunt iertate, fără a fi șterse (simul justus et peccator), sau fără a se produce vreo schimbare în ființa lui (actus forensis), din studiile teologilor protestanți din epoca mai recentă și chiar din textele din opera lui Luther pe care se bazează, se poate constata că "justificarea este înțeleasă de Luther adeseori ca un act care produce o viață nouă în ființa omului"[28]. Este citat teologul Peter Stuhmacher care suține că: "Justitia Dei înseamnă pentru Luther actul creator-eficient al grației lui Dumnezeu care justifică, și nu o însușire a lui Dumnezeu"[29]. Viața nouă, despre care vorbește Luther, este,după teologul citat, rezultatul sintezei între cele două concepții despre dreptatea lui Dumnezeu relativă la om: "dreptatea ca un atribut al lui Dumnzeu, care se manifestă față de om conform comportării omului, și dreptatea care iartă pe om și produce în el o viață nouă prin mila Lui sau prin grație".[30] Chiar dacă teologii luterani nu ajung întotdeauna la concluzia, la care a ajuns uneori Luther, că dreptatea lui Dumnezeu îl poate face pe om după chipul Lui, dându-i posibilitatea colaborării cu El pentru a înainta în asemănarea cu El, spunând că numai Dumnezeu este activ în noua viață a omului, "Luther ține cu putere să considere justificarea ca un act creator și prin aceasta e înlăturată orice posibilitate de a concepe credința și prin aceasta justificarea și ca o operă a omului"[31], de aceea "este o bucurie pentru noi să constatăm în această afirmație că chiar credința este considerată implicit ca o putere produsă în om de Dumnezeu și nu ca ceva care nu aduce nici o schimbare în viața omului"[32]. Iar dacă omul devine subiect al acestei noi puteri, însemnă că participă, colaborează. Karl Barth însuși recunoaște acest fapt, întrucât nu afirmă că omul nu are nici o responsabilitate în opera mântuirii sale: "În explicarea justificării "numai prin credință", noi am admis că trebuie spus clar și aceasta: că noi în credință avem de-a face și cu o *imitație a lui Hristos*. Că credința ca atitudine umană, cum rezultă din întrebuințarea dublă a cuvântului *pistis,* este o imitație a lui Dumnezeu, o analogie cu lucrarea și cu comportarea lui Dumnezeu, noi am menționat adesea. Ea este o *încredere* a omului, care dă răspunsul corespunzător și potrivit fidelității lui Dumnezeu care se revelează ca eficientă în judecata Lui. Dar ea este în special și în concret și o imitație a lui Hristos, o asemănare cu activitatea și cu comportarea lui Hristos".[33] Părintele Stăniloae citează apoi din opera ascetului din Gaza secolului al VI-lea, Varsanufie, și spune, în mod surprinzător, că: "în acest pasaj, sensul imitării coincide în chip uimitor cu ceea ce zice Barth" chiar dacă Varsanufie este mai explicit și mai concret. Și prezentarea paralelă continuă cu Moltmann și Varsanufie. Dacă Moltmann declară că după Luther "drumul spre Dumnezeu este umilința"[34], Varsanufie zice: "Dumnezeu a ales întotdeauna pe cei smeriți (*ICor.* 1,27). Să ai smerenie și Dumnezeu îți va veni în ajutor"[35], "deci se poate spune că Părinții răsăriteni, ca și Luther au înțeles că smerenia nu înseamnă că noi nu avem nici un rol în mântuirea noastră, ci ea este conștiința că dacă putem face vreun bine, aceasta ne vine din

[27] Idem, *Doctrina luterană despre justificare și cuvânt și câteva reflecții ortodoxe*, Ortodoxia nr.4, 1983, p.495-508
[28] Ibid.p.495
[29] "Justitia Dei bezeichnet fur Luther also das schopferischwirksame Ereignis der rechfertigenden Gnade Gottes und nicht eine gottliche Eigenschaft", *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus,* Gottingen, 1966, p.20
[30] Ibid..p.18, "Keiner der Vater ist darauf aufmerksam geworden, dass Paulus selbst Rechtfertigung und Schopfungssgen ineinander interpretiert zuordnet. Das Miteinander zu gewahren und von daher justitia als das Gottes Werk zu interpretieren ist Luthers Eigentliche exegetische Leitstung",la Pr.Prof. D.Stăniloae,op.cit.p.495
[31] Ibid.p.21,"…Luther an der Rechtfertigung als einem Schopfungsvorgang fasthalt und so jede Moglicheit verlegt wird, den Glauben als Leistung des Menschen und damit die Rechtfertigung als Werk des Menschen aufzufassen", la Pr.Prof.D. Stăniloae, op. cit.,p.496
[32] Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.,p.496
[33] Die Kirchliche Dogmatik IV/1,EVZ-Verlag, 1960,p.709
[34] *Therese von Avila und Martin Luther,*în Stimmen der Zeit, Heft 7,1982, p. 457
[35] *Biblos Barsanouphiou kai Ioannou*,Thessalonique, 1974,Ep.665,p.311

puterea pe care ne-o dă Dumnezeu…”.[36] Mai mult, un alt teolog luteran, E.Jungel, consideră necesare pentru menținerea legăturii cu Hristos prin justificare, nu numai iubirea, ci și faptele bune. După aceaste fapte va fi omul justificat, acestea nemaifiind în Hristos fapte ale Legii, deci ale fricii, ci ale libertății și ale bucuriei, deci au un caracter cu mult mai interior.[37] Se revine apoi la Jurgen Moltmann, care vorbește de un adevărat dialog între Dumnezeu și om, omul fiind înălțat de Dumnezeu la demnitatea unui partener în acest dialog. ”Cuvântului (lui Dumnezeu) îi corespunde răspunsul (omului), făgăduinței, speranța, Evangheliei, credința și grației divine, mulțumirea omului”; “Prin Scriptură vorbește nu numai Dumnezeu oamenilor, ci vorbesc și oamenii lui Dumnezeu”[38].

Dar “îmbinarea dintre darul lui Dumnezeu și folosirea lui activă de către noi este exprimată și în toate rugăciunile și cântările cultului divin luteran“[39], exemplificându-se prin câteva citate din care s-ar putea desprinde următoarele:

- posibilitatea și necesitatea pocăinței
- chiar dacă e activat cu ajutorul lui Dumnezeu, acest ajutor nu anulează lucrarea omului
- omul justificat nu rămâne încărcat de păcate, Dumnezeu neputând să i le ierte, cum se spune în “Dogmaticile noastre de școală”, dimpotrivă el cere să i se ierte toate păcatele săvârșite, pe care ar fi putut să nu le săvârșească
- necesitatea manifestării credinței prin fapte bune, “un om se cunoaște din fapte” - *“an Werken wird erkannt ein Mann”*
- folosirea expresiei “acoperă păcatele noastre” nu poate însemna că ar putea rămâne neatinse, dimpotrivă se exprimă credința că Hristos le ia și le poartă El Însuși
- viața nouă dobândită de omul justificat, manifestată prin fapte bune, nu poate fi înțeleasă, având ca subiect numai pe Dumnezeu, omul rămânând doar un simplu spectator, deoarece aceasta ar însemna să se admită “un dualism ireconciliabil în interiorul omului și în raporturile lui cu alții“[40], și prin urmare credinciosul nu I-ar mai cere lui Dumnezeu să-l scape de deznădejde, să-l umple de bucurie, de iubire față de alții, să-l vindece de ceea ce e necuvenit în pornirile lui și să-i întărească puterile.[41]

Cu toate acestea este criticată tendința de a acorda o importanță uneori exclusivă cuvântului, care provine dintr-un fel de dispreț al trupului, considerându-se cuvântul ca o manifestare directă și exclusivă a spiritului. Se pierde astfel și legătura indisolobilă dintre cuvânt și Taină, așa cum o reliefează Sf.Ev.Luca: *“... ei, auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți apostoli: Bărbați frați, ce să facem? Iar Petru le-a zis: Pocăiți-vă, și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Sfântului Duh* (F.Ap.2,37,38) - Mărturisire, Botez, Mirungere. În acest sens A.Schmemann remarca: “Prin Taină, noi devenim părtași Aceluia Care vine și rămâne cu noi în Cuvânt: destinația Bisericii constă în a binevesti pe Acela. Cuvântul consideră Taina ca fiind împlinirea sa, căci în Taină Hristos Cuvântul devine viața noastră. Cuvântul adună Biserica pentru a se întrupa în ea. Prin ruperea Cuvântului de Taină, Taina este amenințată să fie înțeleasă ca magie, iar Cuvântul fără Taină este amenințat să fie redus la doctrină.”[42] De fapt “fiecare sacrament este un mijloc corporal prin care Hristos ne Transmite printr-un gest o putere provenită din trupul Său înviat.”[43]

---

[36] Pr.Prof.D Stăniloae,op.cit.,p.501
[37] *Gesetz zwischen Adam und Christus,* Zeitschrift fur Theologie und Kirche, 60, 1963, p.73, la Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.p.503
[38] *Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Trinitarrische Pneumatologie.* Conferință ținută la Congresul de Pneumatologie de la Roma, 26 martie 1982(mms.) la Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit. p.503
[39] Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.p.504
[40] Ibid.p.505
[41] Ibid.p.504-506
[42] *Euharistia,Taina Împărăției*, Ed. Anastasia, f.a., p.74
[43] Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.p.509

Părintele Stăniloae nu a ignorat nici tendințele de apropiere de învățătura ortodoxă manifestată de unii teologi romano-catolici. Într-o conferință[44] remarca cu satisfacție pasul pozitiv din referatul teologului J.M.Garrigues prin care se ajunsese la a se considera acceptabilă pentru Biserica romano-catolică formula lui Bolotov potrivit căreia: ”Duhul Sfânt purcede de la unicul Tată întrucât El naște pe unicul Fiu”.[45] Garriguez modifică formularea: "Duhul care *din* Tatăl și *din* Fiul purcede" - *qui ex Patre Filioque procedit* propunând: "Duhul care purcede *din* Tatăl și *de la* Fiul" - *qui ex Patre et a Filio procedit*. Se afirmă astfel o distincție între Tatăl și Fiul în actul purcederii Sfântului Duh, în timp ce învățătura despre "*Filioque*" duce la confundarea Tatălui și a Fiului în substanța comună, după interpretarea provenită de la Anselm de Canterbury și Toma d'Aquino, conform căreia Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul ca dintr-un principiu- *tamquam ex uno principio*. Totodată folosește pentru relația Fiului numai cu Tatăl cuvântul *originare*, iar pentru relația Duhului cu Tatăl prin Fiul, pe cel de *purcedere*, ca echivalenți ai termenilor grecești *ekporeuetai* și *proeisi,* folosiți de Părinți: ”Derivându-și originea de la Unicul Tată care naște pe Unicul Fiu, Duhul purcede de la Tatăl ca origine prin Fiul Său" - *ek monou tou Patros, ton Monoghene ghennontos ekporeuomenon, ek autou kai apo tou Yiou proeisi ; ex unico Patre generante Unicum Filium, ortus ex Patre et a Filio procedit.*" Această formulă explicitează pasul pozitiv real pe care Părintele Garrigues îl face spre întâlnirea cu învățătura din Răsărit. Dar socotim că ar fi bine să nu se mai folosească pentru relația Duhului cu Fiul cuvântul "purcede" care poate da naștere la ideea confundării acestei relații cu cea a purcederii Duhului din Tatăl. Ci să se folosească pentru relația cu Tatăl cuvântul "purcedere", iar pentru relația cu Fiul, cuvântul "ieșire", însoțit de alți termeni ca "strălucire", "arătare", cum au fost folosiți de unii Părinți din Răsărit"[46]

Aceeași încercare de valorizare o întâlnim și în legătură cu învățătura despre energiile dumnezeiești necreate. Dacă Sf.Grigorie Palama a fost una din cele mai hulite figuri răsăritene din partea istoricilor catolici, mai recent - arată Părintele Stăniloae - "mai ales după afirmarea puternică a doctrinei energiilor necreate de către Vladimir Lossky, în *"Essai sur la Theologie mystique de l'Eglise orientale*"[47] și a studiului lui J.Meyendorff - "*A study of Gregory Palamas'*[48] *- este cunoscută și foarte valoroasa contribuție a Părintelui Stăniloae însuși* (n.n) - nu numai teologii ortodocși au valorificat pe multe planuri doctrina energiilor necreate, ci chiar și printre teologii catolici se observă o atitudine mai pozitivă față de această doctrină. Revista "Istina" în editorialul citat[49] zice: "Pentru anumiți teologi catolici palamismul oferă chiar azi principiul de bază al unei teologii nescolastice, atât de căutate". O astfel de atitudine care găsește simpatii printre teologii catolici cei mai cunoscuți a fost remarcabil sintetizată de părintele Halleaux în articolul "Palamisme et scolastique"[50], care acceptă ca punct de plecare indiscutabil și de autoritate teza lui Meyendorff, sau: "Teza după care doctrina patristică a îndumnezeirii creștinului implică distincția palamită între esența și energiile divine se impune din ce în ce mai mult ca o evidență" (p.259)[51].

Scriind despre *Apropierea doctrinară a Bisericilor prin deschiderea lor spre lume,* Părintele Stăniloae remarca: "Catolicismul a început să nu mai considere natura umană închisă în granițele strâmte și de nemișcat, ci ca o natură mobilă, capabilă de devoltare, de desăvârșire

[44] *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și relația lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii și înfierii noastre,* conferință ținută la a doua reuniune ecumenică de la Klingenthal, în 26.V.1979, pe tema "Filioque", Ortodoxia,nr.3-4,1979,p.583-592

[45] *These uber das Filioque,* în Internationale kirchliche Zeitschrift, 1895, la Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.p.583

[46] Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.p.585,586 - a se vedea și o altă contribuție foarte importantă: ”*Studii catolice recente despre Filioque",* Studii Teologice, nr.7-8, 1973, p.471-505

[47] Paris, Aubier, 1944

[48] London, 1964

[49] nr.3,1974

[50] Revue theologique de Louvain, III, 1973 , pp.409-442

[51] Filocalia (F.R.) 7, EIB,1977, p.216,217

indefinită, de realizare a unor relații interumane tot mai înalte. În legătură cu aceasta a început să vadă și natura cosmică pe de o parte într-un proces de evoluție, pe de alta înzestrată cu elasticitate și posibilitate indefinită de modelare și combinare. Drept urmare, ideea de Dumnezeu a încetat și ea să mai fie o idee statică. Prin aceasta antropologia catolică se apropie de cea ortodoxă, iar ideea catolică despre Dumnezeu de cea palamită despre energiile divine”[52].

De asemenea, subliniază faptul că “un teolog catolic, Georg Koepgen, a pus cel mai bine în relief baza trinitară a spiritualității creștine, iar odată cu aceasta, și faptul că această spiritualitate a fost păstrată cel mai bine în Biserica răsăriteană, pentru că aceasta singură a păstrat în modul cel mai nealterat învățătura biblică despre Sfânta Treime și locul central al acesteia în evlavia creștină”.[53]

Conciliul II Vatican, eveniment istoric pentru Biserica romano-catolică, cu implicații majore în viața creștină l-a preocupat mult pe Părintele Stăniloae, chiar dacă nu a putut participa, și nici măcar semna studiile respective cu numele său, ci folosind pseudonimul Pr. Barbu Gr. Ionescu.[54]

Poate este superfluu să amintim satisfacția cu care Părintele a scris despre: *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*[55]. În studiul citat afirmă de la început: “despărțirea Vechilor Biserici Orientale de Biserica Universală în secolul al V-lea d.Hr., a avut cauza într-o neînțelegere terminologică referitoare la doctrina despre persoana lui Iisus Hristos și în tensiunile de ordin național, politic și social dintre Imperiul bizantin și populațiile de la răsăritul lui. Pe de o parte, acest eveniment dureros trebuie regretat pentru toate urmările nefericite pe care le-a avut pentru creștinismul răsăritean în ansamblul lui. Dar, pe de altă parte, trebuie să semnalăm cu mulțumire că despărțirea nu s-a adâncit mai departe, ci a rămas până azi o despărțire de suprafață, o neînțelegere pe chestiuni de termeni nu o despărțire în credință.”[56] Biserica ortodoxă Română, scrie în continuare Părintele Stăniloae, a recunoscut ortodoxia armenilor. Sinodul de la București califica, la 15 mai 1891, acuzațiile de monofizitism aduse armenilor de Eutimie Zigabenul în secolul al XII-lea ca invenții izvorâte din ură.[57] Sunt amintiți și teologii români: Dimitrie Dan, I.Rămureanu, N Chițescu, Liviu Stan, care din diverse perspective au apărat ortodoxia Bisericilor Vechi Orientale, în pofida unor diferențe aproape neglijabile.[58] Mai mult Biserica noastră a avut relații prietenești cu Biserica Armeană, mulți armeni viețuind de secole în România.

Este evocată apoi consfătuirea de la Aarhus (Danemarca- august 1964) unde într-o formă “mai argumentată și într-un consens mai larg” s-a manifestat convingerea că principala divergență dogmatică, cea hristologică, rezidă de fapt într-o chestiune de terminologie. În referatul său J.Mayendorff afirma: “Noi toți credem că o unire [între ortodocși și necalcedonieni] este posibilă, întrucât suntem de acord că atât în trecutul îndepărtat cât și în cel apropiat deosebirea între noi a constat mai mult în terminologie decât în teologia însăși.”[59] Opinia a fost împărtășită și de I.Karmiris și I.Romanides. Din păcate la aceeași consfătuire s-a exprimat din partea unor teologi necalcedonieni opinia că Biserica Ortodoxă ar fi nestoriană!

Rezumând poziția de la acea vreme a teologilor necalcedonieni Părintele Stăniloae scrie:

---

[52] *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox,* [*Coordonatele…*], Ortodoxia, nr.4, 1967, p.536
[53] *Ascetica și mistica ortodoxă,* Ed.Deisis, 1993, vol.I, p.35
[54] Conciliul II Vatican - Dezbaterile șI hotărârile primei sesiuni, Ortodoxia, nr.1, 1964, p.
[55] În Ortodoxia, nr.1, 1965, p.5-27
[56] Ibid., p.5
[57] Monitorul Oficial, nr.11/1891, p.2939, la Pr.Prof. D.Stăniloae, op.cit., p.5,6
[58] Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit., p.6
[59] Ibid., p. 7, citat din: *Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Ortodox and Oriental Orthodox Churches*. Minutes and Papers of the Consultation held at the University of Aarhus, Denmark (11-15 august,1964), Part. II,p.12

1. Unii admit identitatea învățăturii necalcedoniene cu cea calcedoniană și consecvenți cu aceasta, admit o îmbinare a formulelor lor cu cea de la Calcedon;

2. Alții admit identitatea învățăturii lor cu învățătura ortodoxă, dar șovăie în a admite îmbinarea formulelor lor cu cea de la Calcedon;

3. A treia categorie nu admite nici măcar identitatea învățăturii necalcedoniene cu cea ortodoxă, deși din felul cum își expune învățătura nu constatăm nici o deosebire între ea și cea ortodoxă.

Iar pentru Biserica Ortodoxă s-ar impune următoarele sarcini:

1. Să convingă în întâlniri teologice și prin studii pe toți teologii Vechilor Biserici Orientale despre identitatea învățăturii ortodoxe cu cea necalcedoniană;

2. Să-i convingă de necesitatea unei formule comune în care să fie îmbinate formulele lor cu formula calcedoniană, arătându-le, din însuși faptul că deosebirea terminologică i-a ținut atâtea secole și continuă să-i țină pe unii și acum în greșita părere că între Bisericile Vechi Orientale și Biserica Ortodoxă există o divergență hristologică reală, efectul păgubitor al unei separații terminologice.[60]

În continuare se ocupă pe larg de *posibilitatea îmbinării expresiilor calcedoniene și necalcedoniene*, iar în concluzie scrie că s-ar putea ca, lăsând definiția calcedoniană în valabilitatea ei, să se stabilească o formulă mai explicită a ei, așa cum Sinodul al II-lea ecumenic, lăsând valabilă definiția niceeană, a stabilit pe baza ei, Simbolul mai complet și de un perfect echilibru în problema trinitară. Formula hristologică mai explicită care s-ar stabili de comun acord cu necalcedonienii n-ar face decât să dezvolte conținutul definiției calcedoniene care cuprinde în sine numărul singular și plural. Propune chiar o definiție comună pe care o redăm integral:

"Mărturisim pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în Dumnezeire și desăvârșit în omenitate, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, pe Același din suflet rațional și trup, de o ființă cu Tatăl după Dumnezeire și de o ființă cu noi după omenitate, după toate asemenea nouă afară de păcat, înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire și în zilele de pe urmă Același pentru noi și pentru a noastră mântuire din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn Unul-Născut cunoscut *din* și în două naturi, *adică din și în două esențe*, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea naturilor sau *esențelor* nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci salvându-se mai degrabă proprietatea fiecărei naturi sau esențe și alcătuind o persoană sau un ipostas, sau *o natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată (Dumnezeu Cuvântul asumând și păstrând în ipostasul său natura umană în integritatea ei, în mod neschimbat și neconfundat și nedespărțit în unire cu natura sa dumnezeiască și săvârșind prin ele în mod nedespărțit și neconfundat lucrările Sale teandrice, adică cele umane în chip dumnezeiesc și cele dumnezeiești cu participarea omenității Sale)*" [61]. Partea subliniată în paranteză - explică autorul - poate lipsi, restul fiind definiția de la Calcedon în care sunt intercalate expresiile subliniate ale necalcedonienilor. Intercalându-se aceste expresii în definiția de la Calcedon, aceasta va fi pusă la adăpost de orice interpretare nestoriană, iar expresiile necalcedoniene vor fi ferite de orice interpretare monofizită. Echilibrul dogmei hristologice, care în expresiile necalcedoniene înclină spre exclusiva unitate, iar în definiția de la Calcedon poate lăsa impresia că înclină spre o accentuare mai mare a dualității, și-ar găsi o exprimare mai adecvată. Și încheie cu speranța că necalcedonienii vor începe să se preocupe și ei și să propună modalități mai concrete privitor la dorita reconciliere, odată ce piedicile istorice din calea împăcării au dispărut, iar diferențele dogmatice între noi și ei, chiar după opinia celor mai mulți dintre ei, sunt neesențiale.[62]

[60]Ibid., p.11
[61] Ibid., p.26-27
[62] Ibid., p.27

Speranţele exprimate de Părintele Stăniloae cu privire la posibilitatea apropierii doctrinare fapt ce ar face posibilă *intercomuniunea*, neexistânt probleme privind *koinonia* între membrii celor două biserici, au fost îndreptăţite, deoarece dialogul a continuat fructuos. De exemplu Comisia mixtă de dialog teologic între Bisericile Ortodoxe şi cele Orientale (reunită la Mănăstirea Amba Bishoi, Egipt, iunie 1989 şi apoi la Centrul ortodox de la Chambesy, Elveţia, în septembrie 1990) a adoptat o declaraţie comună referitoare la hristologia ortodoxă[63]. Astfel, ambele familii de Biserici mărturisesc:

- O *ousia* în trei *hypostases* sau trei *prosopon*

- Logosul, consubstanţial cu Tatăl după dumnezeire, S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria - *Theotokos*, şi a devenit om, consubstanţial cu noi după umanitate, afară de păcat. Adevărat om şi adevărat Dumnezeu, perfect în divinitate şi perfect în omenitate. Deoarece Cel care S-a născut din Maria e în acelaşi timp deplin Dumnezeu şi deplin om, pe Maria o numim *Theotokos.*

- O persoană compusă - *synthetos* a lui Hristos, nu înseamnă că s-au unit o persoană umană şi una divină, ci că persoana - *hypostasis*, persoana a două a Treimii, a asumat firea umană creată, şi a unit-o cu firea divină necreată, ca să constituie o fiinţă divino-umană, naturile fiind deosebite una de alta, inseparabile şi fără confuzie, cunoscute astfel numai prin contemplaţie - *theoria* : Persoană compusă înseamnă unitate compusă.

- Hypostasul Logosului existent înainte de întrupare nu e compus. Persoana - *prosopon* unică teandrică este ipostasul etern care a asumat natura umană. *Physis* şi *hypostasis* nu trebuie să fie confundate şi folosite una pentru cealaltă. *Hypostasis* înseamnă fie persoană fără natură, fie persoană cu natură, deoarece o ipostază fără natură nu există.

- A doua persoană fiind Dumnezeu S-a făcut om. Misterul unirii ipostatice (personale) constă în unirea divinului, cu toate proprietăţile şi funcţiile divine necreate, cu natura umană creată cu toate proprietăţile şi funcţiile acesteia, inclusiv voinţa şi energia naturală. Logosul întrupat este deci subiectul voinţei şi acţiunii lui Iisus Hristos.

- Nu separăm nici nu împărţim natura umană în Hristos de natura Sa divină (nestorienii), nici nu credem că natura umană a fost absorbită de cea divină şi a încetat să existe (eutihienii).

- Unirea ipostatică operează fără confuzie - *asyngchytos*, fără schimbare - *atreptos* , fără separare - *achoristos*, fără împărţire - *achiairetos.* Cei care vorbesc de cele două naturi în Hristos nu neagă unirea lor indivizibilă. Cei care vorbesc de o natură divino-umană unită în Hristos nu neagă prezenţa divinului şi umanului în Hristos, fără schimbare şi fără confuzie. Comisia mixtă s-a întâlnit din nou la Chambesy, noiembrie 1993, pentru a recomanda o procedură de restaurare a comuniunii depline între Bisericile respective.[64]

L-au preocupat mult şi relaţiile Bisericii Ortodoxe cu cea Anglicană [65]. Tratativele dintre delegaţia Bisericii Ortodoxe Române şi delegaţia Bisericii Anglicane din 1935 au avut loc în vederea recunoaşterii şi din partea Bisericii noastre a hirotoniilor anglicane. Această recunoaştere se obţinuse din partea Patriarhiei de Constantinopol încă din 1922, iar după un an şi din partea Patriarhiei Ierusalimului şi Bisericii din Cipru. Biserica noastră a arătat de la început o

[63] Pr.Prof.univ.Dr. Ion Bria, *Curs de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, Ed.Universităţii "Lucian Blaga" Sibiu 1997, p.149

[64] Ibid., p.149-150; pentru evoluţia **recentă** a dialogului a se v. Î.P.S.Dr.Antonie Pămădeală, *După 15 secole de separare, Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi Orientale se unesc*, interviu realizat de Aurel Nae, public. În Vestitorul Ortodoxiei, V(1994), nr.122; Pr.Lect. Ştefan Buchiu, *Vizita oficială în Armenia a P.F.Patriarh Teoctist,* în V.O.,VIII(1997), nr.171 Pr.Prof.Dr.Nicolae D.Necula, *Este posibilă coliturghisirea între Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi Orientale?*, în V.O.X(1998), nr.197; Idem, *Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi Orientale. A doua întâlnire a subcomitetelor liturgic şi pastoral din cadrul Comisiei mixte pentru dialog teologic*, Damasc, 2-6 februarie 1998, în : V.O., nr.cit.

[65] ex: *Tratativele dintre Biserica Ortodoxă Română şi Anglicană privite sub raport dogmatic,* Ortodoxia, nr. 2, 1958, p.236-251

anumită prudență, cerând, în anul 1925, “ca Biserica anglicană să-și precizeze ea însăși doctrina despre Sfintele Taine și în special despre cea a hirotoniei: o consideră ea Taină sau nu ?”[66] Reticența manifestată, care a ajuns să fie numită “***teza română*** ”, a fost îndreptățită, nu numai dacă avem în vedere situația actuală din Biserica anglicană, dar era vorba despre preeminența *doctrinei*. Nu putea fi recunoscută ca validă o Taină, fără a cunoaște *învățătura* despre ea. Consecventă acestui principiu, delegația română prezentă la Conferința episcopatului anglican de la Lambeth - unde se dorea oferirea unui răspuns la întrebarea ortodocșilor români, pentru a se obține recunoașterea hirotoniilor din partea tuturor Bisericilor Ortodoxe, și chiar o comuniune sacramentală - a insistat ca anglicanii să dea răspunsuri mai aprofundate privitor la doctrină, poziție însușită de întreaga delegație ortodoxă, în frunte cu patriarhul Macarie al Alexandriei.

“Întrebările au fost: **1)** Dacă condițiile comuniunii în Taine propuse de delegația anglicană Patriarhiei de Constantinopol la 1921 sunt în consensul întregii Biserici anglicane. **2)** Care este în Biserica anglicană organul care decide în problemele de credință? **3)** Care este situația unui membru al Bisericii anglicane care exprimă opiniuni de credință diferite de cele ale Bisericii și cum hotărăște Biserica anglicană aceasta? **4)** Socotește Biserica anglicană Preoția o Taină și că e necesară păstrarea succesiunii apostolice? **5)** Admite Biserica anglicană că pâinea și vinul se prefac în trupul și sângele Domnului și că Euharistia e o jertfă care aduce mântuirea și pentru cei vii și pentru cei morți?”[67]

Răspunsurile date de delegația anglicană și aprobate de Conferința de la Lambeth au fost apreciate de delegația ortodoxă, care s-a angajat să recomande recunoașterea validităților hirotoniilor anglicane de către întreaga Biserică Ortodoxă, și chiar o comuniune sacramentală limitată la cazurile de necesitate.

Prudența Bisericii noastre s-a manifestat din nou, de aceea s-a ajuns la organizarea unei conferințe la București între 1-8 iunie 1935. Temele fixate au fost:

1. Succesiunea apostolică și validitatea hirotoniilor anglicane din punct de vedere istoric. 2. Necesitatea preoției și caracterul ei sacramental. 3. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. 4. Sfânta Euharistie și caracterul ei sacrificial. 5. Sfintele Taine și ierurgiile bisericești. 6.Procesul de îndreptare a omului. 7. Viața creștină ca imbold spre ecumenicitate.

Prioritate au avut temele: *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție în învățătura anglicană în comparație cu învățătura ortodoxă* și *Procesul de îndreptare a omului după învățătura celor două Biserici*.[68] După prezentarea referatelor și discuții s-a ajuns, în legătură cu prima temă la următoarea formulare:

“*Revelația lui Dumnezeu este transmisă prin Sfânta Scriptură și prin Sfânta Tradiție. Tot ce este necesar pentru mântuire poate fi întemeiat pe Sfânta Scriptură, așa cum e completată, explicată, interpretată și înțeleasă în Sfânta Tradiție, sub conducerea Sfântului Duh care sălășluiește în Biserică. Noi suntem de acord că prin Sfânta Tradiție înțelegem adevărurile care vin de sus de la Domnul nostru Iisus Hristos și de la Sfinții Apostoli și au fost definite de Sfintele Sinoade sau învățate de Sfinții Părinți, care sunt mărturisite unanim și continuu în Biserica Ecumenică (în textul englez: Biserica neîmpărțită) și sunt învățate de Biserică sub conducerea Sfântului Duh”.*[69]

În legătură cu cea de a doua temă partea română a propus :

“Prin opera de mântuire a Domnului Iisus Hristos, omenirea a fost împăcată cu Dumnezeu. Omul se face părtaș grației de mântuire prin credință și fapte bune și ajunge la sfințire cu ajutorul Bisericii și al Sfintelor Taine”. O astfel de formulă n-ar mai mulțumi astăzi, mai ales rezumarea la aspectul juridic: “omenirea a fost *împăcată* cu Dumnezeu”. Anglicanii au

[66] Ibid., p.236
[67] Ibid., p.237
[68] Ibid., p.239
[69] Ibid., p.246

cerut un adaos foarte important, uitat de ortodocși, și anume reliefarea lucrării Duhului Sfânt - Sfințitorul:

"Prin opera de mântuire a Domnului Iisus Hristos, omenirea a fost împăcată cu Dumnezeu. Omul se face părtaș grației de mântuire prin credință și fapte bune și prin lucrarea Sfântului Duh ajunge la sfințire cu ajutorul Bisericii și al Sfintelor Taine".[70]

Datorită acordurilor survenite delegația română a recomandat Sinodului de la București recunoașterea validității hirotoniilor anglicane, fapt concretizat la 19 martie 1936, dar cu precizarea că "această omologare devine definitivă după ce autoritatea supremă a Bisericii anglicane va ratifica concluziile delegației sale relative la sacramentul hirotoniei, cu toate momentele sale în doctrina Bisericii Ortodoxe."

Recunoașterea hirotoniilor era una limitată, deoarece nu ar fi însemnat în nici un caz *intercomuniunea*, decât în cazul ajungerii la deplina unitate de credință, pentru care - observa Părintele Stăniloae - *va fi necesară și o evoluție fericită în sânul Bisericii anglicane, în sensul unificării în acest spirit a tuturor curentelor ce se mai manifestă încă în ea, dintre care unele sunt foarte apropiate de Reformă.* Din păcate această evoluție n-a avut loc, dimpotrivă, în noiembrie 1992 forurile deliberative au admis hirotonirea femeilor, fapt ce a dus la stagnarea dialogului, chiar dacă foarte bunele relații anterioare se repercutează pozitiv, (prin burse - este cunoscută bursa "Michael Ramsey", în memoria unuia dintre cei mai mari susținători ai bunelor relații cu ortodocșii - schimburi de studenți, și altele) .

Tratativele de la București și rezultatele obținute au constituit un pas important spre apropierea celor două Biserici și au descoperit vocația ecumenică a Bisericii noastre reprezentate de teologi cu largă deschidere, dar și cu maximă circumspecție față de tot ce înseamnă tendință de relativizare a doctrinei și implicit a succesiunii din *Faptele Apostolilor* 2,42.[71]

a.Biserica deplină

Chiar dacă nu poate fi de acord cu mitropolitul Platon, care considera că toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleiași unice Biserici, Părintele Stăniloae spune totuși că "s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc de lumina și de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. În altfel, Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă. Într-un fel creația întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv și subiectiv întreaga omenire de diferite credințe cunoaște într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional….O anumită biserică subzistă și azi în afară de creștinism, întrucât există încă legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc"[72], de fapt "Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare… .Căci se întâmplă să aflăm și dintre barbari și nomazi mulți care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfânt"[73]. "Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu Biserica ortodoxă, ***Biserica deplină***" [74].

---

[70] Ibid., p.249

[71] Pentru detalii a se vedea: Pr. Prof. Alexandru Moraru, *Biserica Angliei și ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română, teză de doctorat,* în Ortodoxia, nr. 4, 1985, p.549-634, și nr.1, 1986, p.8-157

[72] *Dogmatica II,* p.267,268

[73] Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,*15, F.R.,3,p.48

[74] v. și: Pr.Prof.D.Stăniloae, *Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei,* Mitropolia Olteniei, nr. 7-8, Craiova, 1970 p. 730-742

Cu toate că celelalte confesiuni creştine sunt numite “biserici nedepline”[75], unele mai aproape de deplinătate, altele mai îndepărtate, este folosit totuşi termenul “biserică”, datorită credinţei lor în parte comune, cu Biserica deplină. Mai mult punând întrebarea dacă în situaţia de nedeplinătate bisericească, celelalte confesiuni pot oferi posibilitatea mântuirii, Părintele răspunde: “În diferite confesiuni creştine sunt mulţi credincioşi a căror viaţă creştină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiţia veche creştină a fost mai tare decât inovaţiile de doctrină aduse de întemeietorii lor şi susţinute în mod oficial până azi de acele formaţiuni şi de teologii lor. În catolicism de exemplu se practică până azi Tainele însoţite de convingerea credincioşilor că prin ele se unesc intim şi nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii, deşi teoria teologică a dat lui Hristos un locţiitor şi concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacţie dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o graţie creată, nu o lucrare izvorâtoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos şi ca prelungire a ei în fiinţa credincioşilor”. Totuşi, deşi: “credincioşii diferitelor confesiuni creştine s-au pomenit fără voia lor în cadrul acelor denominaţiuni cu credinţe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficienţa Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, şi aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El şi în viaţa viitoare, conform cuvântului Mîntuitorului: ”În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt…”. Vina esenţială o au ereziarhii, care nu au aprofundat credinţa moştenită, ci fiind dominaţi de patima trufiei au contribuit la lucrarea demonică de sfâşiere a creştinismului.[76]

În concluzie am putea spune că se face distincţia clară între cei născuţi în familii aparţinând diferitelor denominaţiuni, şi ereziarhii şi credincioşii de rând care au părăsit Biserica deplină din diferite interese, sau poate din ignoranţă, care este însă un mare păcat, şi se apreciează că Mişcarea ecumenică, în încercarea sa de restabilire a unităţii Bisericii, “trebuie să tindă spre cea mai intimă prezenţă a lui Hristos întreg în sânul credincioşilor. Dar gradul celei mai intime prezenţe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturiseşte şi îl experiază Biserica ortodoxă, care a păstrat tradiţia de viaţă a Bisericii primare”[77].

B. Koinonia - condiţie primordială a Bisericii

Într-un amplu şi interesant studiu despre *koinonia* intitulat : *Growing together towards a full koinonia*[78], semnat de arhiepiscopul Aram Keshishian se arată de la început că aceasta aparţine fiinţei Bisericii, Biserica fiind *sancta communio*. Termenul *koinonia* provine din limba greacă , *koinos* însemnând “comun”, iar *koinoo* “a pune împreună”. *Koinonia* se referă la acţiunea de a avea ceva în comun, a împărtăşi, a participa la o realitate comună, a activa împreună. Echivalentul latin este *communio*.

Avându-şi rădăcinile în Vechiul Testament - legământul dintre Dumnezeu şi poporul său era expresia angajamentului reciproc (*Ieremia* 24,7), în Noul Testament *koinonia* este fundamentală pentru înţelegerea realităţii Bisericii atingând diferite concepte de bază cum ar fi: viaţa împreună (*F.Ap*. 2,44,47), a fi într-o inimă şi într-un cuget (4,32), a avea toate în comun (2,44)… . *Koinonia* se referă la “trupul lui Hristos” (*ICor*. 12), ”a fi în” şi “a rămâne în” Hristos (*In*. 14,20,23; I *In*. 3,19-24). Alte imagini ale Bisericii ca : “poporul lui Dumnezeu”, “templu” al Sfântului Duh şi “mireasă” sunt expresii variate ale *koinoniei*. Astfel *koinonia* înseamnă atât participarea poporului lui Dumnezeu la viaţa Sfintei Treimi, cât şi comuniunea din cadrul

[75] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica II,*op.cit.p.267
[76] Ibid.p.269,270
[77] Ibid.p.268
[78] în vol.*Orthodox visions of ecumenism-statements, messages and reports on the ecumenical movement 1902-1992*, compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, Geneva, 1994, p.235-247

poporului care constituie *koinonia*[79]. În continuare sunt evidențiate mai multe trăsături caracteristice ale *koinoniei* pe care le redăm rezumativ :

- *koinonia* nu este doar o realitate hristologică sau pnevmatologică, ci viața de comuniune a Sfintei Treimi este prototipul și sursa sa. De fapt Biserica este icoana *koinoniei* intratrinitare.

- *koinonia* nu este o realizare omenească, este un dar al Sfântului Duh. Este ”*împărtășirea Sfântului Duh*” (IICor. 13,13). *Koinonia* cu Hristos este *koinonia* în Duhul Sfânt. *Koinonia* este o realitate dată în Hristos o dată pentru totdeauna, o realitate trăită în trupul lui Hristos.

- Botezul este temeiul *koinoniei* și sursa unității sale. Prin Botez, oamenii sunt încorporați *koinoniei* Sfintei Treimi (*Rom*. 6,4-11). Botezul este unire "*cu Hristos"* (Rom. 6,8), încorporare *"în Hristos"* (*Gal*. 3,27) și existență "*în Hristos"* (*IPt*. 5,14). Prin Botez creștinii sunt uniți cu Hristos, unul cu altul și cu Biserica din toate timpurile și locurile. Botezul are o semnificație ecclesiologică deoarece crează și susține *koinonia.*

- *koinonia* este stabilită prin Botez și susținută de Euharistie. Euharistia este suprema manifestare a *koinoniei.* Prin Euharistie Biserica devine *koinonia.*

- ca și concept *koinonia* ține împreună dimensiunea verticală, sursa dumnezeiască, cu cea orizontală, adunarea văzută a poporului lui Dumnezeu.

- *koinonia* nu este niciodată parțială sau incompletă, ci îmbrățișează plenitudinea Bisericii, în toate aspectele, dimensiunile și manifestările sale. Implică integralitate, plinătate și *sobornicitate.* O Biserică locală nu este o parte a *koinoniei*, este manifestarea sa deplină într-un loc anume. În ea este prezentă Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolească. Catolicitatea *koinoniei* nu se referă doar la extensiunea sa geografică, ci și la diversitatea bisericilor locale și la participarea lor la unica *koinonia.*

- *koinonia* înseamnă integritate și fidelitate față de o *tradiție ecumenică* ce aparține tuturor într-o diversitate de expresie[80]

- *koinonia* este o realitate concretă. Biserica este o *koinonia* în fiecare și în toate locurile și timpurile. Se manifestă atât local cât și universal. Biserica este o *koinonia* conciliară de biserici locale, fără un centru geografic sau administrativ.

- chiar dacă este o realitate prezentă aici și acum, *koinonia* are și o dimensiune eshatologică, doar în *eshaton* se va realiza plenar (ICor. 9,23; I In. 3,2). Prin urmare, *koinonia* este o realitate care se dezvoltă mereu.[81]

Teologia contemporană se referă la *koinonia* atunci când folosește expresia ”ecclesiologia comuniunii”, aceasta devenind o temă centrală și o abordare aproape ireversibilă pentru orice ecclesiologie.[82] A fost un corectiv la Vatican II pentru o înțelegere "piramidală" a Bisericii, și este o perspectivă ecumenică de bază în dialogurile bilaterale. După diferite stadii cum ar fi: "chemarea la unitate" - "*call to unity*", "căutând unitatea" - "*seeking unity*", "modele ale unității" - "*models of unity*", "natura unității" - "*nature of unity*", "făcând pași spre unitate" - "*taking steps towards unity*", la Canberra s-a declarat: "Unitatea Bisericii la care suntem chemați este o *koinonia*"[83], afirmație dezvoltată astfel: ”*Koinonia* este dată și exprimată în mărturisirea comună a credinței apostolice; într-o viață sacramentală comună inaugurată printr-***un*** Botez și

[79] Ibid.p.236
[80] v. Ion Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition,* Geneva: WCC Publications, 1991, p.60-73
[81] A.Keshishian, op. cit., p.236-238
[82] v.și:Ion Bria, *Ecclesiologia comuniunii,* S.T. 9-10,1968, p.669-681; de asemenea, J.-M.R.Tillard, *Eglise d'Eglises- L'ecclesiologie de communion*, Ed.du Cerf, Paris, 1987; *Chair de l'Eglise, Chair du Christ - Aux sources de l'ecclesiologie de communion,* Ed.du Cerf, Paris,1992; *L'Eglise locale - ecclesiologie de communion et catholicite,* Ed.du Cerf, Paris, 1995, teolog dominican, cu foarte rodnică activitate în C.E.B., apropiat, datorită studiului asiduu, înțelegerii ortodoxe a problematicii abordate
[83] *Signs of the Spirit, official report of WCC seventh assembly,* Canberra, ed. M. Kinnamon, Geneva, WCC, and Grand Rapids,USA,Eerdmans, 1991, p.173, la A.Keshishian, op.cit., p.238

celebrată împreună printr-***o*** comuniune euharistică; în viața comunitară în care credincioșii și slujitorii se recunosc reciproc și sunt împăcați; și într-o misiune comună mărturisind Evanghelia harului lui Dumnezeu pentru tot poporul și slujind întreaga creație."[84] - se poate observa că s-a schimbat parțial succesiunea din *Faptele Apostolilor* 2,42.

În continuarea studiului în discuție autorul tratează despre : *koinonia* credinței *koinonia* euharistică și *koinonia* conciliară, o biserică locală menținându-și ecclesialitatea și catolicitatea -*sobornicitatea*, în relație conciliară cu celelalte biserici locale. *Communio ecclesiarum* exprimă natura reală a Bisericii. De fapt Biserica universală nu este o organizație mondială, ci o *koinonia* de biserici locale unite în mod real.

Se știe prea bine că bisericile care fac parte din Consiliul ecumenic nu sunt încă în deplină *koinonia.* Consiliul ecumenic nu este Sinodul Bisericii, ci este o " comunitate conciliară" - *conciliar fellowship*. Din perspectiva *koinoniei* se pot identifica cel puțin trei probleme pentru Consiliul ecumenic:

- există tendințe crescânde în Consiliu - cum ar fi înmulțirea priorităților în ceea ce privește programul și structura, impuse de situații de criză, care-l fac să devină mai degrabă o organizație pentru a asista Bisericile membre în nevoile lor concrete, decât o *koinonia* a participării. Simplu spus prea multă energie, timp și bani sunt cheltuiți pentru activități programatice decât pentru zidirea *koinoniei.*

- chestiunea caracterului "ecclesial" al Consiliului este pusă adesea în interiorul său, cât și în cercurile ecumenice. Nikos Nissiotis răspunde în felul următor: "Tot ce fac creștinii împreună are semnificație ecclesiologică, dar depinde de felul de "semnificație" la care ne referim. Dacă înțelegem prin această *koinonia* că o *nouă* biserică cu o nouă bază confesională este pe punctul de a apărea, atunci eu sunt în total dezacord. După mine, aceasta reprezintă exact opusul naturii și scopului acestei asociații (fellowship). Dar dacă considerăm că prin această asociație și prin dialogul său ecumenic bisericile ajung să înțeleagă că există o singură Biserică în continuitate neîntreruptă, atunci eu sunt de acord că această *koinonia* a bisericilor are o semnificație ecclesiologică și își împlinește misiunea principală dată de Dumnezeu, de a fi instrumentul bisericilor locale care încearcă să restaureze unitatea Bisericii prin a trăi și a se ruga împreună."[85]

- *koinonia* ecumenică nu se fondează pe o ecclesiologie comună, ci pe un angajament comun de a crește împreună spre "unitatea văzută într-o singură credință și într-o singură comuniune euharistică"[86]. Calea spre acest obiectiv este barată încă de obstacole majore. Bisericile nu au făcut pași concreți în procesul receptării *BEM-Baptism, Eucharist, Ministry* (*1981*). Textul: *Confessing One Faith* (*Mărturisind o singură credință)* nu și-a găsit încă un ecou semnificativ în viața Bisericilor. Cu toate că Mișcarea ecumenică a pregătit intrare unor biserici în diferite forme ale *koinoniei* suntem încă destul de departe de *koinonia* euharistică - deplina și suprema manifestare a *koinoniei.*[87]

Chiar dacă *koinonia* nu este monolitică, ci implică diversitatea (*ICor*. 12, 4-6 ,27-31), ca dar al Sfântului Duh, dar ce contribuie la bogăția și plinătatea *koinoniei,* unitatea și diversitatea apărând ca dimensiuni inter-condiționate ale *koinoniei,* tot Canberra avertiza că "există limite ale diversității"[88]. Dar cum se vor putea determina limitele unei diversități acceptabile din moment ce au fost dezvoltate diferite criterii ale diversității? Diversități nelimitate și necontrolate pot amenința unitatea *koinoniei*. Va trebui să se facă foarte tranșant distincția între diversități

[84] Ibid.p.173
[85] *"The Types and Problems of Ecumenical Dialog",* The Ecumenical Review, vol.XVIII, nr.1, 1966, p.48
[86] *Signs of the Spirit…*,op.cit., p.358
[87] A.Keshishian, op.cit., p.244, 245
[88] *Signs of the Spirit…*,op.cit.,p.173

“legitime” și “separații păcătoase”, aceasta fiind o problemă crucială căreia trebuie să-i facă față mișcarea ecumenică.[89]

C. Frângerea pâinii - *Taina unității ecclesiale*

Sfânta Euharistie a constituit de la început centrul cultului creștin, prezența reală a Domnului Iisus Hristos, fiind reliefată prin înseși cuvintele de instituire: ”*Acesta **este** Trupul Meu”, ”Acesta **este** Sângele Meu”.* La Cina cea de Taină, Mântuitorul a trăit mistic anticipat Jertfa Sa de a doua zi. Apostolii s-au împărtășit atunci prima dată, acesta rămânând modul desăvârșitei uniri cu Hristos. Cei doi ucenici au mers spre Emaus împreună cu Iisus Cel înviat, dar, cu toate că le-a vorbit, le-a explicat sensul slujirii mesianice, nu L-au recunoscut decât după ce s-au împărtășit : “*...luând pâinea a binecuvântat și frângând, le-a dat. Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut; dar El li S-a făcut nevăzut”(Lc.24, 30-31).* Cei doi Îl căutau pe Hristos istoric și dintr-o dată li Se descoperă Cel euharistic.

Caracterul anamnetic, de jertfă și de taină al Euharistiei a fost înțeles de creștini de la început, așa cum reiese din cuvintele Sf.Ap.Pavel: ”*Fiiindcă de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Domnului vestiți până când El va veni. Astfel, oricine va mânca pâinea sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, vinovat va fi față de Trupul și de Sângele Domnului. Să se cerceteze omul pe sine și așa să mănânce din Pâine și să bea din Pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, vinovat va fi față de Trupul și Sângele Domnului. Să se cerceteze omul pe sine și așa să mănânce din Pâine și să bea din Pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind Trupul [și Sângele] Domnului. Pentru aceasta sunt mulți dintre voi neputincioși și bolnavi și mulți au murit” (I Cor.11,26-30).*

Ne împărtășim cu Trupul și Sângele Domnului, cu firea Sa umană pe care Și-a asumat-o din Preacurata Fecioara Maria, și pe care a îndumnezeit-o prin întrupare, viața de ascultare, patimi, răstignire - pe Cruce, Trupul Său se frânge, iar sângele Său se varsă în semn de compasiune și de solidaritate cu umanitatea noastră frântă - moarte, înviere și înălțare. Dar în momentul zămislirii - când Fecioara a rostit acel *fiat* - firea Sa dumnezeiască S-a unit cu cea omenească în mod *neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat*, deci firea Sa dumnezeiască nu se mai desparte niciodată de cea omenească - dimpotrivă, El S-a înălțat la ceruri cu firea Sa umană în care ne-a cuprins virtual pe toți, fiind și Noul Adam - și cum cele două naturi nu pot exista de sine, ci sunt ipostaziate de o sigură persoană, cea a Fiului lui Dumnezeu, înțelegem că în Sfânta Euharistie este prezentă mistic-sacramental și firea dumnezeiască a Mântuitorului, de aceea o numim: *dumnezeiasca Euharistie,* și Persoana cea unică, de aceea mărturisim că ne împărtășim *cu Hristos*, ne unim cu El. De aceea spune Sf.Ap.Petru: “*Cu dumnezeiasca Lui putere ne-a dăruit toate cele ce sunt spre viață și evlavie, făcându-ne să-L cunoaștem pe Cel Ce ne-a chemat prin propria lui slavă și prin vîrtutea Sa, prin care ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe pentru ca, scăpați fiind voi de stricăciunea poftei care e în lume, să deveniți **părtași ai firii celei dumnezeiești -** ghenesthe theias koinonoi physeos, efficiamini divinae consortes naturae” (*II*Pt. 1, 3-4).*

Euharistia este sursa și suprema manifestare a *koinoniei*. Baza *koinoniei* noastre în Sfânta Treime este mărturisirea comună a credinței Apostolilor, *koinonia* euharistică avându-și temeiul în *koinonia* credinței. Numai cei botezați, care împărtășesc aceeași credință ca membrii ai aceleiași adunări euharistice sunt invitați să participe împreună la Masa Domnului. **În Biserica primară Euharistia nu era considerată drept mijloc de restaurare a unității sfărâmate, ci**

[89] A.Keshishian, op.cit., p.238, a se vedea și vol.*On the way to fuller koinonia* - Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostela, 1993, edited by Thomas F.Best and Gunther Gassmann, WCC Publication, Geneva 1994, în special, Metropolitan John of Pergamon, *The Church as Communion, p.103-111*

era semnul unei reale unități în credință,[90] aceasta pentru că natura ei este aceea de cuminecare sacramentală cu Cuvântul predicat.

Placide Deseille, urmându-l pe Sf.Chiril al Alexandriei, subliniază caracterul sobornicesc al încorporării noastre în Hristos: ”Din moment ce fiecare creştin se identifică mistic cu Trupul slăvit al lui Hristos, prin energia Sfântului Duh de care este pătruns atunci când devine părtaș al Trupului euharistic, putem conchide că toți credincioșii devin, prin această împărtăşire, “co-trupești” (cf.Ef. 3, 6). Și fiindcă sufletul fiecărui credincios, cu toate însușirile sale, este pătruns de nergiile dumnezeiești, se va statornici între toți cei care împărtăşesc această viață o “unire duhovnicească”, înțeleasă într-un sens extrem de realist. ”Amestecându-se” cu omul, Focul dumnezeiesc îl face pe acesta să biruie limitele sale individuale și, paradoxal, îl face să acceadă la plinătatea vieții sale personale, determinându-l să se lepede de preamărirea individualității sale, după pilda Persoanelor Dumnezeiești”[91]. Citează apoi din opera Sf.Chiril : ”Pentru ca să ne îndreptăm spre unitatea cu Dumnezeu și totodată între noi toți, și să fim amestecați laolaltă, rămânând în același timp indivizi deosebiți prin sufletele și trupurile noastre - *unitate în diversitate !n.n.-*, Fiul unic a rânduit, prin propria înțelepciune și prin povața Tatălui, o cale. Dăruindu-le credincioșilor harul îndumnezeitor într-un singur Trup, și anume al Său, prin cuminecare mistică, I-a făcut un singur Trup cu Sine, dar și între ei. Cine oare i-ar putea despărți și îndepărta de această uniune fizică pe cei care sunt lipiți de Hristos la a fi un singur Trup cu El? Căci dacă împărtăşim cu toții o unică pâine, formăm cu toții un singur Trup. Iar Hristos, cu adevărat, nu poate fi împărțit. De aceea Biserica se numește și ea Trup al lui Hristos, iar noi mădulare ale ei (cf.ICor. 12, 27)… Cu toate că, luați separat suntem mulți, și că, în fiecare, Hristos face să locuiască Duhul, al Tatălui și al Său, cu toate acestea, Duhul este unul și nedespărțit, Cel Care adună în El duhurile fiecăruia, cu toate deosebirile existenței individuale, și le face pe toate să apară ca făcând o singură ființă cu El Însuși….”[92]. În continuare după ce citează din mai mulți Părinți ai Bisericii, teologul catolic, convertit la Ortodoxie, desprinde câteva concluzii importante: ”În toate [textele citate], Sfânta Euharistie, împărtăşania cu Trupul și Sângele sfințite ale Domnului, apare ca mijlocul predilect de a le încredința creștinilor, trupului și sufletului lor, viața cea veșnică și îndumnezeitoare pe care Dumnezeu, în marea Sa milă, a dorit să le-o dăruiască. **Ea constituie astfel și Sfânta Taină a unității ecclesiale**: cum fiecare credincios face un singur Trup și un singur Duh cu Hristos, toți se topesc în unitate.

Învățătura aceasta se situează deplin pe linia ecclesiologiei euharistice a Părinților veacului al II-lea și al III-lea. Fiecare Biserică locală, adică fiecare grup de creștini care se adună în același loc în jurul preotului lor legiuit, pentru a săvârți Sfânta Euharistie, nu ete doar o parte a Bisericii universale, ci se identifică complet cu ea, o face prezentă în plinătatea ei, în acel loc, îndată ce rămâne în întregime fidelă credinței propovăduite de această Biserică.

Așa se explică de ce noțiunile de “intercomuniune” și “ospitalitate euharistică” au fost necunoscute Bisericii vechi, care nu le-ar fi putut găsi vreun înțeles… Se poate observa cât de important era pentru Părinți, atunci când apăreau neînțelegeri între Biserici, să identifice exact natura acestora. Era vorba de chestiuni de importanță minoră, sau de tradiții deosebite, dar autentice? Atunci menținerea sau restabilirea comuniunii se impunea, fără ca vreuna dintre părți s-o poată constrânge pe cealaltă să se plece în fața dorințelor sale sub amenințarea rupturii. Dar atunci când era vorba, dimpotrivă, de chestiuni care vizau esența credinței și a Tradiției apostolice? În acest caz, atâta vreme cât neînțelegerile dăinuiau, separația rămânea cea mai dureroasă, dar, în același timp, cea mai urgentă dintre necesități, nu numai în numele adevărului, ci și în cel al adevăratei iubiri de Dumnezeu și de aproapele. Pentru Sfinții Părinți, tezaurul de credință este indivizibil, nu este cu putință să deosebești părți fundamentale și părți de importanță

[90] A. Keshishian, op.cit.,p.238
[91] *Nostalgia Ortodoxiei,* Ed.Anastasia,1995, p.117
[92] Sf.Chiril al Alexandriei, *In Jn.*,11,11, în P.G.74, 560A-561B

mai mică, asupra cărora se poate negocia. Pentru ei, întregul adevăr revelat de Dumnezeu are o importanță de neprețuit"[93].

Dacă fiecare Taină este un eveniment *în* Biserică, *pentru* Biserică și *prin* Biserică, Euharistia este Taina Bisericii, deoarece constituie, manifestă și dă expresie esenței Bisericii [94], care este locul vizibil al Împărăției lui Dumnezeu, *Basileia.*

Din nefericire, există încă obstacole serioase în calea deplinei *koinoni.* Pentru multe Biserici *koinonia euharistică* este expresia supremei unități în credință în timp ce pentru altele este posibilă, totuși, atunci când există deja o comuniune "parțială", sau un acord teologic. Există, de asemenea, biserici care încurajează "comuniunea euharistică provizorie" - "interim eucharistic communion", "comuniune progresivă" -"progressive communion", sau "ospitalitate eucharistică" - "eucharistic hospitality" ca mijloace de a-i pregăti pe credincioși pentru comuniunea euharistică deplină[95].

Expresia "ospitalitate euharistică" a apărut în contextul mișcării ecumenice moderne pentru a desemna posibilitatea participării la "Cina Domnului" în condițiile divizării existente între creștini. Mulți cred că aceasta este posibilă fie în sine, fie ca măsură intermediară care să conducă la unitate desăvârșită.[96]

Abordând problema "ospitalității euharistice", Mitropolitul Paulos Mar Gregorios arată că pentru un ortodox apar două întrebări: Cine este această gazdă atât de ospitalieră? Ce și cui oferă această gazdă? [97] Sfânta Euharistie este jertfa de mulțumire oferită lui Dumnezeu de către Biserică pentru toată creația, de aceea nu poate apare problema ospitalității. A oferi comuniune celor care nu sunt în comuniune, ar însemna a percepe Sfânta Euharistie ca un ospăț oferit de Biserică, la care poate invita oaspeți în plus. Dar Biserica se oferă pe sine lui Dumnezeu prin Trupul și Sângele Domnului, de aceea nu poate fi vorba de ospitalitate în administrarea Sfintelor Taine. Mai mult termenul "ospitalitate" devine chiar ofensiv, deoarece bisericile care nu oferă acest gen de ospitalitate pot fi catalogate drept neospitaliere. Ortodoxia poate aplica doar principiul *oikonomiei*, care permite autorităților canonice să facă excepții din motive pastorale și misionare. Dar nici "ospitalitatea euharistică", nici intercomuniunea nu au nici o relevanță pentru un ortodox .[98]

În ceea ce privește *intercomuniunea* lucrurile sunt clarificate în teologia românească. Părintele Profesor Ion Bria oferă în capitolul: *Unitate și intercomuniune*, din teza de doctorat intitulată: *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor*[99] o foarte utilă prezentare a problematicii, arătând că din punct de vedere al condiționării dogmatice, s-au formulat patru concepții despre intercomuniune:

a) Concepția "totală" (ortodoxă), după care între Biserici nu poate să existe decât "comuniune totală", deplină (după terminologia de la Lund, 1952), ceea ce implică unitatea de doctrină și unitatea de slujire sacramentală. Deci unirea trebuie înțeleasă ca unitate totală într-o singură Biserică văzută; **b)** Concepția "ministerială" sau a slujirii (anglicană), care pune accentul pe unitatea preoției hirotonite. Numai Biserica aceea care păstrează succesiunea istorică a episcopatului are o preoție capabilă să celebreze valid Euharistia; **c)** Concepția "doctrinară" (luterană), care accentuează credința în doctrina euharistică, condiția intercomuniunii fiind unitatea de credință în prezența reală, deci un consens doctrinar asupra Euharistiei; **d)** Concepția

[93] Placide Deseille, op.cit., p.127, 129
[94]Gennadios Limouris, *The Eucharist as the Sacrament of Sharing: An Orthodox Point of View*, în: Orthodox Visions of Ecumenism, p. cit., p.249
[95] A.Keshishian, op.cit.p.239
[96] Robert G. Stephanopoulos, *Eucharistic Hospitality: Implications for the Ecumenical Movement*, în Orthodox Visions of Ecumenism, op.cit. p.263
[97] Paulos Mar Gregorios, *Eucharistic Hospitality : Not a Question of Hospitality*, în: Orthodox Visions of Ecumenism, op. cit., p. 231
[98] Ibid.
[99] EIBMBOR, 1968, p.64-80

"deschisă" (reformată), conform căreia Hristos este Domnul și săvârșitorul Cinei, adică El invită pe toți și de aceea nici o doctrină sau disciplină nu poate să-i împiedice pe creștini să primească darul oferit de El gratuit.[100]

Părintele Stăniloae a scris un studiu[101] în care *intercomuniunea* este calificată drept un "produs al unui spirit de tranzacție, conceptul intercomuniunii cuprinde în sine mai întâi o gravă contradicție logică și reală. Nu o *coincidentia oppositorum*, prin care e constituită orice unitate de bogată complexitate, ci o non-*coincidentia oppositorum* în care contrariile se anulează pur și simplu, în care negația face imposibilă afirmația sau îi reduce considerabil deplinătatea"[102], după ce cu câțiva ani înainte luase o poziție radicală față de un act care ar fi putut avea repercusiuni greu de prevăzut: "intercomuniunea" dintre patriarhul ecumenic și papă cu ocazia vizitei de la Roma în octombrie 1967.

La producerea acestui ipotetic eveniment ar fi contribuit substanțial Prof. M.Afanassieff de la Institutul Sf.Serghie din Paris, prin teoria ecclesiologiei euharistice opusă ecclesiologiei universaliste[103]. El afirmă că, după ecclesiologia universalistă, este imposibil de realizat o unire a bisericilor, pentru că în afară de Biserica cea unică universală, care cuprinde tot ce este Biserica, nu mai există vreo Biserică, calitatea de Biserică universală arogându-și-o în exclusivitate atât Biserica Romano-Catolică, cât și cea Ortodoxă. De aici imposibilitatea realizării unirii. Dar după teoria lui Afanassieff, "nu există o Biserică Universală, o Biserică întinsă pretutindeni, din care să facă parte toate Bisericile locale. Apartenența la o Biserică Universală nu e necesară unei Biserici locale, pentru a fi Biserică deplină. Orice comuniune în care se săvârșește Euharistia și are ca centru un episcop este Biserica deplină, indiferent dacă se află în comuniune cu alte comunități care săvârșesc și ele Euharistia și au ca centru un episcop"[104]. Avem aici un exemplu concludent pentru pericolul reprezentat de folosirea jumătăților de adevăr. Într-adevăr, în concepția ortodoxă, nu poate fi vorba de o apartenență jurisdicțională a bisericilor locale față de Biserica Universală, sau mai degrabă universalistă - cum este Biserica Romano-catolică, dar aceasta nu înseamnă că nu trebuie să fie în unitate de credință, în relații frățești, în unitate de cult în general, pentru a putea fi și în comuniune euharistică. Biserica este redusă la o monadă ecclesială închisă în sine. De fapt ecclesiologia euharistică oscilează între catolicism care reduce ecclesiologia la o unitate închisă și protestantism care supradimensionează rolul bisericilor locale fără a fi într-o relație strânsă de comuniune bazată pe adevăr și iubire, cu celelalte Biserici sau cu Biserica universală[105]. După ce expune în continuare teoria lui Afanassieff, și îi arată carențele, Părintele Stăniloae o califică drept o: pledoarie "dogmatică" și "istorică" pentru intrarea Bisericii Ortodoxe în comuniune cu Biserica Romei, cu ocolirea discuției punctelor dogmatice deosebitoare, cu minimalizarea acestor diferențe, pentru ca, creând în conștiința ortodocșilor intrați în comuniune cu Roma, această atitudine relativistă față de diferențele dogmatice între Biserica Ortodoxă și cea Catolică, să se ajungă treptat ca ortodocșii să accepte ulterior și învățăturile dogmatice ale Romei, "dându-i prin iubire mai mult decât prin drept"[106]. Cât de gravă a considerat Părintele Stăniloae această teorie, putem deduce și din faptul că o menționează din nou, după mulți ani, într-o carte despre

[100] Ibid.p.66-67, cf. Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy, Geneva*, WCC Publications, 1996, p.28-30
[101] *În problema intercomuniunii,* Ortodoxia, nr.4, 1971, p.561-584
[102] Ibid., p. 561
[103] Redăm câteva din titlurile lucrărilor care expun această teorie: *La doctrine de la primaute a la lumiere de l'Ecclesiologie,* Istina, nr.4 , 1957, p. 401-402; *Le concile dans la theologie orthodoxe ruse,* Irenikon, nr.35, 1962, p.316-339; *L'infailibilite de l'Eglise, du point de vue d'un theologien orthodoxe,* în vol.col: *L'infailibilite de l'Eglise,* Chevetogne, 1961, p.183-201; *L'Eglise qui preside dans l'Amour,*în vol.col: *La primaute de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe,* Neuchâtel,1960; *Una Sancta*, Irenikon,nr.4,1964, menționate de Pr.Prof.D.Stăniloae în: *Biserica universală și sobornicească,*Ortodoxia, nr.2, 1966, p.167-198
[104] Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit., p.167-168; o prezentare sintetică a problemei în K.C.Felmy, op. cit., p.212-231, unde este citat și Părintele Stăniloae, acuzat de "neînțelegere și refuz", p.213
[105]Ierom.drd.M.Filimon,op.cit.p.42
[106] Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.,.p.174

Sfânta Liturghie[107], subliniind faptul că Liturghia nu începe cu Euharistia, ci abia după ce preotul spune: "Să ne iubim unii pe alții…", și se rostește Crezul, deci se realizează comuniunea de iubire și de credință, se ajunge la prefacerea cinstitelor daruri și apoi la împărtășirea din același Potir. În studiul citat este criticată și poziția lui A.Schmemann, care "pornind de la baza ecclesiologiei euharistice, contrară ecclesiologiei juridic-universaliste și centraliste a Romei, a ajuns până la urmă să recunoască în fond primatul papal în sensul lui aproape deplin"[108].

Părintele Stăniloae a urmărit și a scris în mod amănunțit despre vizitele reciproce întreprinse de papa Paul al VI-lea și de patriarhul Atenagora (iulie, respectiv octombrie 1967). Se pare că papa a făcut primul vizita din cauza opoziției ortodocșilor conservatori. Îngrijorarea începuse deja cu puțin înainte de vizita papei, când patriarhul ecumenic declara: "Noi suntem în unitate cu Biserica Romei și în numele lui Hristos noi căutăm să stabilim intercomuniunea…"[109]. Nu a fost o expresie protocolară, știindu-se că afirmase adesea că după ce se va crea o atmosferă de mare iubire - prin intercomuniune, n.n., teologia va rezolva cu mai multă ușurință problema diferențelor dogmatice, în sensul acesta cristalizându-se o adevărată "doctrină Atenagora"[110]. Pregătindu-și vizita la Roma patriarhul Atenagora anunța că intenționează, ca în acord cu toate Bisericile Ortodoxe, să convoace un mare sinod, pentru a putea duce la Roma un acord al întregii Ortodoxii în problema dialogului cu Biserica Romano-Catolică. Totodată a hotărât să-i viziteze pe Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe autocefale în toamna anului 1967. Întâlnirile de la Belgrad, București și Sofia, ca și declarațiile anterioare ale patriarhului Moscovei și mitropolitului Leningradului, l-au determinat pe patriarh să înțeleagă că din moment ce Roma nu a renunțat la vechile sale pretenții, "premisele unui dialog, "pe picior de egalitate",așa cum îl înțelege Biserica Ortodoxă și cum s-a hotărât și la cea de a treia Conferință Panortodoxă de la Rodos nu sunt încă create și, ca atare, începerea unui astfel de dialog teologic nu este încă cu putință"[111], și prin urmare cu atât mai puțin intercomuniunea. Chiar dacă la Roma se făcuseră pregătiri pentru o "misă de comuniune", "fermitatea întâlnită de Patriarhul Atenagora la Belgrad, București - *Părintele Stăniloae a avut în acest sens un rol foarte important n.n.*- și Sofia, a determinat scoaterea în ultima clipă, din această *misă* a părții referitoare la consacrare și împărtășire"[112]. Patriarhul și-a exprimat dorința de a se realiza comuniunea euharistica, dar a precizat patru puncte neglijate anterior :

a) dialogul iubirii trebuie continuat, b) acesta va trebui urmat de un dialog teologic, c) nu se știe cât de lung va fi drumul până la unitate, d) comuniunea se va realiza abia odată cu unitatea în credință .[113]

Tema a fost reluată într-un articol în care tonul este la fel de categoric: "Vaticanul a inventat o altă tactică: el nu mai dorește un dialog teologic cu ortodocșii, ci propune realizarea unei comuniuni euharistice și prin aceasta o comuniune în toate Tainele cu ortodocșii, cele două Biserici rămânând mai departe Biserici diferite și distincte din punct de vedere dogmatic"[114], scopul final fiind, de fapt, acceptarea primatului papal.

În concluzie vom spune că în tensiunea actuală, creată de divergențe doctrinare ireconciliabile, împărtășirea din același Potir - care înseamnă cuminecarea sacramentală cu Cuvântul mărturisit - nu poate deveni un mijloc pentru refacerea unității, dar rămâne o mare speranță, ca semn al existenței unității de credință și al vieții de comuniune desăvârșite.

[107] *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă, Ed.Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p.398*
[108] *Biserica universală…,*op.cit., p.179
[109] în Irenikon, nr.3, 1966, p.392, la Pr.Prof.D.Stăniloae, *Coordonatele…,*op.cit., p.495
[110] Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.p.498
[111] Fragment din expunerea patriarhului Justinian, în ședința Sf.Sinod, 19 octombrie 1967, la Pr.Prof.D.Stăniloae.op.cit., p.489-499
[112] Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.,p.500
[113] Ibid.
[114] Idem, *Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocșii,* Ortodoxia, nr.3, 1972, p.493

D. Rugăciuni - pentru unitate **:** perspectiva profetică

"Înainte de toate vă îndemn să faceţi cereri, ***rugăciuni****, mijlociri, mulţumiri* ***pentru toţi oamenii****"(ITim.2,1; cf.F.Ap.1,14)*

Rugăciunea are "un mare rol unificator"[115]. În studiul intitulat: *Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii*[116]*,* cu un conţinut deosebit de frumos, Părintele Stăniloae afirmă că *sobornicitatea* este: "opusul singurătăţii"[117] şi de aici deduce marea temă a răspunderii prin care "o persoană experiază legătura în care se află cu cealaltă, legătură care nu depinde nici de voinţa sa, nici de voinţa celeilalte, ci de structura dialogică imprimată în fiecare persoană"[118]. Responsabilitatea creştinului faţă de semeni, răspunsul la cererea lor este obligatoriu, de fapt, datorită răspunsului la revendicarea lui Dumnezeu :

"Cine dintre noi refuză să răspundă lui Dumnezeu cât timp trăieşte pe pământ, va răspunde în faţa judecăţii lui Dumnezeu din viaţa viitoare…pentru semenii săi, pentru care, nevoind să răspundă în viaţa aceasta, a voit să scape şi de responsabilitatea faţă de Dumnezeu" [119].

Aproapele nostru este orice om, cu atât mai mult unul care se numeşte creştin. Scandalul provocat de creştini nu se datorează "unităţii în diversitate", poate nici chiar dezbinărilor în sine, ci urii manifestate atât de des (cf.I *In*. 4,20,21). Legătura dialogică între persoane, sau răspunderea unora faţă de celelalte înaintea lui Dumnezeu trebuie să se manifeste prin rugăciune şi fapte bune[120]. Şi pentru a rămâne deschişi şi disponibili pentru dialogul cu "ceilalţi", asemenea Părintelui Stăniloae, am putea spune că în rugăciune şi în fapte bune se pot întâlni toţi credincioşii creştini. Ei se pot ruga împreună[121] în special pentru unitate - se organizează adesea astfel de întâlniri, şi, de fapt , scria Lukas Vischer, dimensiunea locală a rugăciunii de mijlocire constituie piatra de temelie a pregătirii noastre pentru solidaritate mutuală, ar fi necinstit să ne rugăm pentru biserici în general, dacă nu ne referim în primul rând la cele vecine cu noi[122]. Pot face împreună fapte bune - există diverse fundaţii şi asociaţii cu scop caritativ în care sunt angajaţi şi ortodocşi şi creştini aparţinând diverselor confesiuni sau denominaţiuni. Deci se pot uni pe plan local în efortul de-a alina suferinţele de tot felul. S-ar realiza astfel o oarecare comuniune, un cadru propice pentru cunoaştere şi respect reciproc, o experienţă ecclesială profetică în mişcare spre unitate deschisă tuturor. Bineînţeles că această colaborare practică interconfesională nu trebuie să fie confundată cu ecumenismul propriu-zis, adică cu dialogul teologic în vederea restaurării unităţii văzute între Biserici pe linie istorică, dogmatică şi sacramentală. Mărturia creştină comună, publică crează doar ambianţa dialogului teologic. Bisericile ortodoxe au reacţionat contra unei versiuni exclusiviste, socio-politice a ecumenismului.

---

[115]Idem, *Dogmatica II,* p.208
[116] Op.cit.
[117] Ibid.p.29
[118] Ibid.
[119] Idem. *Responsabilitatea creştină*, Ortodoxia, nr.2,1970, p.186
[120] Idem. *Rugăciunile pentru alţii…*, op.cit.p.30
[121] Ilustrativă în acest sens este comunitatea monastică de la Bose (Italia), o obşte formată din călugări şi călugăriţe ***care nu aparţin aceleiaşi Biserici***, dar care împreună Îl caută pe Dumnezeu în rugăciune, în sărăcie, în feciorie şi în ascultare -Enzo Bianchi, *Cuvânt şi rugăciune, introducere în lectura duhovnicească a Scripturii,* cu o prefaţă de Mitropolitul Serafim, Ed.Deisis, Sibiu, 1996
[122] Lukas Vischer, *A Growing Fellowship of Mutual Intercessio*", în: *The Ecumenical Movement.An Anthology of Key Texts and Voices,* ed. by Michael Kinnamon and Brian E.Cope, WCC Publications, Geneva, 1997*,* p.513

2. Sobornicitatea - universalitatea creștină în formă de koinonia[123]

Scriind despre *Sobornicitatea generală a Bisericii,* Părintele Stăniloae se referă la: a) *Sobornicitatea ca unitate a persoanelor în varietate complementară și,* b) *Sobornicitatea ca comuniune și plenitudine în Duhul Sfânt.* Dar în primul rând cum se explică termenul *sobornicitate*? Traducătorii slavi ai Crezului niceo-constantinopolitan au redat termenul grec *catholike* prin *sobornaia*, cuvânt care derivă din verbul *sobirati* (a aduna la un loc, a reuni, a forma o unitate), iar acesta din radicalul *sobor* (adunare, grupare la un loc). Biserica este sobornicească deoarece are misiunea de a aduna într-o unitate, de a uni într-un tot întreaga lume. "A trăi în Biserica sobornicească înseamnă a trăi în *sobornicitate*, adică în unitate internă de credință și în unitate externă de fapte și manifestări, a trăi după rânduiala întregului care înlătură izolarea și rămânerea în afara acestui întreg. Pentru a exprima trăirea în *sobornicitate* slavii au cuvântul "*sobornost"* care arată tocmai împărtășirea din *sobornicitate"*[124] - se știe, însă, că slavofilii au promovat ideea de "sobornost" ca unitate și comunitarism sub forma unui catolicism voalat. Triadologia este baza *sobornicității* Bisericii, dar catolicismul datorită viziunii scolastice despre Sfânta Treime, a exacerbat rolul unității, ajungând la o viziune ecclesiologică unilaterală determinată de naturalism și esențialism. De asemenea și filioquismul a avut consecințe nefaste pentru ecclesiologia catolică, dat fiind faptul că rolul Duhului Sfânt în Biserică a fost substituit de autoritatea conștiinței Bisericii care era reprezentată de infailibilitatea pontifului roman. Astfel în ecclesiologia catolică Biserica este concepută ca o instituție umană nepnevmatizată, sfințenia și morala creștină au fost reduse la o sociologie umanitaristă sau la un activism social, iar catolicitatea și-a pierdut forța ei interioară fiind redusă la o extindere a unității Bisericii în lume. Protestantismul situându-se la polul opus a accentuat aspectul divin al Bisericii ajungând la un monofizism ecclesiologic care anulează participarea omului la o viață de comuniune și dragoste a lui Dumnezeu Cel Unul în Treime. Bisericile protestante fiind ostile unității juridice și formale, impusă de autoritarismul papal, au exacerbat rolul diversității și al individualității ecclesiologice [125].

Numind Biserica "sobornicească" - precizează Părintele Stăniloae - sensul este mai apropiat de cel al apelativului "catolică", deoarece se exprimă "modul sinodal de păstrare a învățăturii Bisericii la nivel episcopal, dar și modul general comunitar al practicării învățăturii. Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune *[koinonia],* o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale. În timpul nostru această sinodalitate generală e redată prin ideea de comuniune, *[koinonia]* care implică pe aceea de complementaritate"[126]. Într-un studiu anterior menționa cele trei accepțiuni mai cunoscute ale termenului *sobornicitate:* cea romano-catolică - universalitate, cea anglicană - integritatea doctrinei, din perspectivă ortodoxă se accentuează "sensul participării active a tuturor credincioșilor la bunurile spirituale ale lui Hristos în duhul deplinei comuniuni, aceasta constituind însăși Biserica în calitate de organism sau de trup al lui Hristos. Sensul ortodox nu exclude, ci le include pe celelalte două: această comuniune ar îmbogăți cu atât mai mult pe fiecare, cu cât ar cuprinde mai mulți membri, dacă e posibil pe toți creștinii și pe toți oamenii"[127].

Însușirea de a fi sobornicească arată de ce natură este unitatea Bisericii, aceasta fiind "realizată și menținută prin convergența, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor

---

[123] *Sobornicitatea deschisă,*op.cit., p.172

[124] Arhid.Prof.Dr.Ioan N.Floca, *Drept canonic ortodox,legislație și administrație bisericească,* vol.I , EIB, 1990, p.18

[125] Ierom.drd. Mihail Filimon, *Catolicitatea Bisericii și implicațiile acesteia în concepția teologului Vladimir Lossky,* Revista Teologică, nr.1,1995, p.41-42

[126] *Dogmatica, II*, p.283

[127] *Coordonatele...,*op.cit., p.516

ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform. Deci sinodalitatea sau sobornicitatea implică sensul Bisericii ca întreg organic-spiritual și prin aceasta se apropie de înțelesul adevărat al termenului "catolică", fără să-l exprime direct. Adică sinodalitatea sau sobornicitatea exprimă poziția și lucrarea complementară a membrilor Bisericii, ca într-un corp adevărat, și nu cauza ei, cum o exprimă termenul "catolică". O redare directă a sensului termenului "catolicitate" ne-ar oferi-o termenul de "întregime" - *holon* sau de plenitudine"[128].

Pentru că termenul sobornicitate este echivalat cu cel de sinodalitate considerăm necesară referirea la studiul intitulat *Natura sinodicității,* în care Părintele scrie că a ales termenul *sinodicitate "*pentru caracterul general al Bisericii de îmbinare a unității cu diversitatea armonioasă, pentru a înlocui termenul *sobornicitate".* Iar despre raportul dintre sinodalitatea episcopală și sinodicitatea Bisericii în sens larg scrie: "Numai în cazul că episcopii fac parte din această sinodicitate generală a Bisericii, sau sinodul lor reprezintă această sinodicitate generală, hotărârile lor în sinod vor fi valabile, pentru că prin ei se va exprima Biserica"[129]. Prin urmare "sinodalitatea" se referă la modul de lucru în sinod, iar termenul *sobornicitate* a fos înlocuit cu cel de sinodicitate[130]. "Bazele" acestei sinodicități ar fi :

- umanitatea ca întreg identic după ființă, dar divers în persoanele care îl constituie. Omul este ființă dialogică, el își comunică altora gândurile sale, simțirile sale, dorește să apeleze la ajutorul lor și să primească de la ceilalți gândurile, simțirile și ajutorul lor.

- din perspectivă teologică natura sinodicității în sens larg își are temeiul în faptul că omul a fost creat de după chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea cu El.

- această sinodicitate naturală, sau creațională se manifestă atât în familie cît și pe plan mai larg, în fiecare națiune. Diversele neamuri nu sunt rezultatul păcatului strămoșesc, dar păcatul a făcut și face ca atât unitatea umanității cât și diversitatea persoanelor și neamurilor să fie folosite ca motive de abuzuri, prin accentuarea unilaterală a uneia sau a alteia. "Sinodicitatea este echilibrul sănătos între unitate și diversitate, sau menținerea și manifestarea diversului în cadrul unității, fără slăbirea unității, și fără amenințarea diversității."

- sinodicitatea în acest sens e realizată în Hristos și în Biserică, ca adunare a tuturor în Hristos.[131] Unitatea acestui trup este realizarea Duhului Sfânt, El fiind "Duhul comuniunii", adică al unității unui întreg. Unitatea comuniunii este singura în acord cu demnitatea umană, singura care nu subordonează o persoană alteia, iar instituția nu e concepută ca fiind în afara persoanelor, sau mai presus de ele, înăbușindu-le[132].

În pofida înlocuirii ulterioare a termenului *sobornicitate* cu cel de *sinodicitate,* revenind la analizarea studiului *Sobornicitatea deschisă,* este evident că se va folosi cuvântul *sobornicitate.* "*Sobornicitatea* trebuie să fie nu numai o teorie, ci și o practică. *Sobornicitatea* trebuie să fie de fapt o trăire a credinței într-o comuniune vie; ea e universalitatea creștină în formă de comuniune *[koinonia]"*[133]. Trebuie să cuprindă totul valorizat prin trăire, fiind și "unitatea atotcuprinzătoare a învățăturii creștine trăite de comunitatea universală și liberă a creștinilor". Mai mult *sobornicitatea* este văzută ca "soborul a toată lumea, în care toți creștinii își aduc înțelegerea întregii realități divine revelate și a întregii realități umane văzute în lumina revelației integrale, pentru a o împărtăși tuturor și pentru ca fiecare să se împărtășească de înțelegerea tuturor. Soborul sufletelor trebuie să realizeze sau să valorifice soborul sau sobornicitatea ideilor, o armonie a tuturor înțelegerilor și a înțelegerii de către toți a tuturor

[128] *Dogmatica, II*, p.283, 284
[129] *Natura sinodicității,* Studii teologice,nr.9-10, 1977, p.611
[130] Menționăm că studiul în anliză a fost publicat în anul 1977, și a fost de strictă actualitate, din moment ce în *Dogmatica,II,* deși apărută cu un an mai târziu termenul *sobornicitate* este păstrat-probabil materialul fusese dat la tipar înainte, și nu s-a mai revenit asupra termenului
[131] *Natura sinodicității,op.cit.,p.605-607*
[132] Idem, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii,* Ortodoxia, nr.1, 1967, p.39
[133] Idem, *Sobornicitatea deschisă*,op.cit., p.172

aspectelor realităţii divine şi umane revelate. Evanghelia în totalitatea cuprinsului ei reflectă înţelegerea întregii realităţi umane şi Biserica menţinându-o are în principiu această înţelegere universală în formă de comuniune - *[koinonia]* sau de sobor"[134]. Deşi spune că în principiu Ortodoxia păstrează totalitatea învăţăturii creştine - "Biserica Ortodoxă, păstrând şi practicând până azi Tradiţia apostolică, a păstrat şi practicat până azi Revelaţia integrală în Hristos prin Duhul Sfânt. Prin Tradiţie, credincioşii Bisericii Ortodoxe se bucură de toată lucrarea mântuitoare a lui Hristos în cadrul ei, sau de comuniunea cu Hristos în integritatea Lui"[135] - totuşi, la actualizarea contemporană a acesteia, la înţelegerea ei tot mai concretă, mai amănunţită, mai adâncită şi mai vie, corespunzător cu nivelul intelectual general al fiecărui timp, "sunt chemaţi să-şi aducă o contribuţie şi tradiţiile altor formaţiuni creştine, chiar dacă ele au reţinut aspecte mai puţine sau au accentuat prea exclusiv pe unele din totalitatea realităţii spirituale divino-umane a creştinismului"[136]. Prin urmare se pune în acelaşi timp problema depăşirii de către toţi a diversităţii modurilor în care se revelează Dumnezeu şi în care Îl înţelegem în unitatea integrală a Sa, cea mai presus de toate aceste moduri diverse de revelare. Dumnezeu face uz, pentru a se face cunoscut, de acte, cuvinte şi imagini[137] mereu diferite, prin toate Se revelează, dar fiinţa Sa rămâne mereu incognoscibilă. De aceea "nu trebuie să ne ataşăm la nici unul şi nici la toate la un loc ca la ultima realitate, cum spun Bonhoefer şi Congar, căci toate sunt numai penultimele[138]. …Mai mult trebuie să admitem şi moduri noi de a exprima pe Dumnezeu, mai bine-zis legătura noastră cu El. Aceasta înseamnă recunoaşterea tuturor modurilor creştine de exprimare de până acum a lui Dumnezeu ca având o valoare, dar şi o anumită conştiinţă a nedeplinătăţii, a relativităţii lor. Amândouă aceste atitudini ale conştiinţei creştine ne pot ajuta să înaintăm pe drumul **unităţii dintre creştini**"[139].

Dar *sobornicitatea* nu este numai cuprinderea tuturor modurilor de revelare şi de exprimare a lui Dumnezeu şi a tuturor modurilor de înţelegere şi a răspunsurilor mereu mai aprofundate, ci şi "o deschidere mereu mai înţelegătoare şi mai cuprinzătoare spre Dumnezeu cel mai presus de ele, o înaintare continuă în bogăţia Lui spirituală infinită. …Sobornicitatea aceasta deschisă, transparentă şi continuu depăşită implică însă şi un anumit pluralism teologic sau de înţelegere în Dumnezeu (având în vedere că orice înţelegere sau efort de înţelegere în Dumnezeu chiar a credinciosului celui mai modest, este o teologie) a tuturor înţelegerilor altora, ca cuprinse în misterul apofatic al lui Dumnezeu. Duhul sobornicesc al cuiva implică un anumit pluralism, întrucât, înţelegând misterul apofatic al lui Dumnezeu în care sunt cuprinse toate, are o deschidere şi pentru cel ce nu are aceeaşi largă înţelegere ca el a tuturor aspectelor realităţii, ştiind că şi înţelegerea mai îngustă a lui sesizează tot ceva din Dumnezeu. …Aşa se produce o înţelegere simfonică a tuturor, în care înţelegerile lor se interpenetrează, comunică între ele, fără să se uniformizeze. Iar prin aceasta se realizează o înţelegere comună mai corespunzătoare a realităţii divine mereu mai presus de orice înţelegere comună realizată. …În această sobornicitate sau universalitate deschisă, transparentă şi într-o continuă mişcare de depăşire în sens vertical şi orizontal, primesc o valoare nu numai chipurile şi formele din Biserică, sau din lumea creştină, ci toate ale lumii"[140] - dimensiunea cosmică a creştinismului.

Dacă ar fi să rezumăm sensul conceptului *sobornicitate deschisă* credem că am putea spune că ar fi: cunoaşterea, înţelegerea, trăirea - experierea, mărturisirea şi valorificarea şi actualizarea credinţei Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemaţi toţi creştinii - uniţi după fiinţă, dar diverşi după persoane, familie, neam şi tradiţii, fiind

---

[134] Ibid.p.172

[135] Idem, *Unitate şi diversitate în Tradţia ortodoxă,* Ortodoxia, nr.3, 1970, p.337

[136] Idem, *Sobornicitate deschisă,*op.cit., p.172

[137] v.idem, *Revelaţia prin acte,cuvinte şi imagini,*Ortodoxia, nr.3, 1968, p.347-377

[138] "Il Regno", Documentazione,15 oct.,1970, p.415

[139] *Sobornicitate deschisă*, op.cit., p.173

[140] Ibid., p.178,179

prinşi în ţesătura dialogică între ei înşişi şi între ei şi Dumnezeu[141] **- într-o comuniune - *koinonia* ce poate deveni tot mai accentuată, pe măsură ce ei tind ca toată viaţa lor să se desfăşoare "potrivit întregului" - conform plenitudinii** (*kata*-potrivit, conform; *holon*-întregului*, secundum totum, quia per totum est, "*exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, opusă oricărei fragmentări a dogmei. *Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală*[142], arată această unitate a plinătăţii care nu depinde nicidecum de condiţii istorice, spaţiale şi cantitative".[143] - acesta ar fi sensul *catolicităţii* Bisericii).

Aceasta deoarece "Biserica este un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă şi eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părţile ei. Înţelesul acesta al Bisericii precizează înţelesul ei de "corp" al lui Hristos. …Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare şi îndumnezeitoare şi fiecare Biserică locală şi chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în "întregul" corpului. Aşa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, aşa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă şi prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular, sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viaţa corpului întreg, sau Hristos însuşi prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate"[144]. De aceea, "în loc să dezvolte un concept al adevărul universal înţeles din punct de geografic sau cultural, Tradiţia ortodoxă a susţinut universalitatea - *catholicity* sau adevărul "potrivit întregului" - "*according to the whole*", exprimate în fiecare comunitate euharistică locală. Aceasta se datorează lucrării Sfântului Duh, Cel care ne călăuzeşte mereu spre deplinătatea adevărului.

Prin urmare, catolicitatea credinţei apostolice este experiată şi exprimată de fiecare comunitate de credinţă locală în contextul său specific. …Puterea Evangheliei prin credinţa apostolică cea unică, ne poate face receptivi la nevoile variate în cadrul aceluiaşi context sau între diferite contexte. Astfel catolicitatea credinţei apostolice nu este pusă în pericol sau compromisă când Biserica răspunde diferitelor situaţii. Dimpotrivă, Biserica trăieşte şi împlineşte credinţa apostolică cu adevărat când arată compasiune şi devotament pentru lumea lui Dumnezeu în diferite epoci şi locuri"[145].

Sobornicitatea este *deschisă* tuturor, dar intră numai cei care renunţă la accentuarea excesivă a unor părţi din credinţa Apostolilor şi doresc să trăiască "potrivit întregului", în Biserica deplină, Biserica Ortodoxă. Fapt posibil de realizat deoarece "o tradiţie nu poate dura permanent când e în ea o nedeplinătate, o insuficienţă, pentru că generaţiile următoare îşi dau seama de această nedeplinătate şi caută să o depăşească, sau cel puţin să o întregească printr-o concepţie mai cuprinzătoare, printr-un mod de viaţă lipsit de nedeplinătatea de care suferea cel de până atunci"[146].

Deschiderea aceasta ecumenică nu poate duce nicidecum la relativizarea învăţăturii de credinţă, fiindcă "ecumenismul nu înseamnă a trece peste diferenţele doctrinare, o eliminare a lor sau o minimalizare a lor, deoarece legea vitală a Creştinismului în general este păstrarea unităţii şi integrităţii sale doctrinare", *sobornicitatea deschisă* nu înseamnă, în nici un caz, o "Dogmatică creştină deschisă"[147].

---

141 Idem, *Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii,* Studii Teologice, nr.1-2, 1970, p.32

142 Sf.Ignatie, *Smyrn*., 8, 2

143 Paul Evdokimov, *Ortodoxia,* trad. din lb.franceză de Dr.Irineu Ioan Popa, arhiereu vicar, EIB, 1996, p.171

144 Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica II,* p.284

145 *Orthodoxy and Cultures, Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures,* Addis Ababa, Ethiopia, 19-27 January 1996, Ed. WCC, Geneva, Switzerland, 1996, edited by Ioan Sauca, *Final Report*, p.181-182

146 Pr.Prof.D.Stăniloae, *Unitate şi diversitate în Tradiţia Ortodoxă,*op.cit., p.333

147 Pr.Prof.univ.dr.Petru Rezuş, *Teologia ortodoxă contemporană,* Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1989, p.423

A. Uniatismul - cea mai gravă contra - mărturie pentru **koinonia** *locală și universală*

Este important să nu fie uitată pregătirea de istoric a Părintelui Stăniloae. În câteva studii incriminează, cu o virulență ușor de înțeles, acțiunile Romei combinate cu cele ale Vienei, care au dus la dezbinarea religioasă a românilor din Ardeal. Am spus că uniatismul este cel mai grav atentat la adresa *koinoniei* deoarece a dus la distrugerea unei străvechi comuniuni de credință, de limbă, de cult și de cultură, sau cum spune Părintele: "Spre deosebire de toate religiile și de toate confesiunile creștine, uniatismul nu s-a născut dintr-o aderare a unor mase de oameni la o concepție religioasă deosebită de cea pe care au avut-o înainte, care să răspundă unor noi trebuințe sufletești și să aducă schimbare în viața lor spirituală. El a fost rezultatul unei îndelungi acțiuni de violentare a conștiinței religioase a poporului"[148], de fapt a fost rodul unei ***întreite silnicii***: silnicia unei asupriri sociale și economice; silnicia administrativ-militară exercitată de un stat absolutist; silnicia unei confesiuni creștine care stimula silnicia statului și se sprijinea pe ea.[149] Se dezvolă apoi, folosindu-se metodologia unui istoric, aspectele principale ale temei: începuturile uniației și falsurile de documente care însoțesc originea ei, lupta poporului din Transilvania pentru a rămânea în Biserica strămoșească și persecuțiile neîntrerupte suportate din cauza aceasta, lupta românilor uniți pentru unitatea în credință cu românii ortodocși și dorința după reîntregirea Bisericii strămoșești.

Într-un alt studiu, intitulat: *Problema uniatismului în perspectivă ecumenică*[150]*,* scria: "Unica atitudine creștină și ecumenică în problema uniatismului este ca și o parte și alta să uităm trecutul dureros și să renunțăm la tendința de a-l menține și resuscita; iar concomitent cu aceasta să înaintăm pe calea pregătirii unei unități între Biserica Ortodoxă și Catolică pe bază de iubire, spre o unitate pe care Ortodoxia o înțelege ca o comuniune între aceste două Biserici și între ierarhii lor, în condiții de deplină egalitate, desigur după înfăptuirea unității de credință".[151] Din concluzii spicuim:

- problema uniatismului nu se mai pune azi ca o problemă oarecare, în ea însăși, ci ca problemă a sincerității ecumenice, a sincerității iubirii în raporturile dintre Biserica Romano-catolică și Biserica Ortodoxă
- uniatismul trebuie considerat ca un semn al lipsei de iubire, iar decizia pentru el ca o decizie împotriva iubirii și a Duhului Sfânt, pentru că uniatismul constituie ipostasul viu al contestării unei Biserici de către altă Biserică soră și pentru că uniatismul devine contestarea acțiunii evidente a Duhuluzi Sfânt manifestate în viața celeilalte Biserici surori
- uniatismul este în plus o minciună, pentru că ascunde celor ce sunt atrași la uniatism caracterul prozelitist al acestei acțiuni
- atât timp cât Biserica Romano-catolică este decisă să promoveze uniatismul, va continua să fie socotită decisă pentru contestarea Bisericii Ortodoxe și nu va putea manifesta o atitudine de iubire frățească sinceră față de Ortodoxie
- chiar dacă între protestanți și ortodocși există diferențe cu mult mai mari decât între ortodocși și catolici, ortodocșii și protestanți progresează în apropierea lor, deoarece între ei nu există un zid de despărțire cum există între Biserica Romano-catolică și cea Ortodoxă, ca semn al contestării, zidul reprezentat de uniatism".[152]

La fel de tranșant se exprimă Părintele atunci când afirmă că: "exercițiul libertății religioase nu are nevoie să se manifeste în acțiunea unei Biserici în paguba altor Biserici, care e "de prost gust" mai ales în această epocă de ecumenism, când pe de altă parte se vorbește de frățietatea creștină și de valorile pe care le deține orice Biserică. Caracterul unui "prozelitism de

[148] Idem, *Uniatismul din Transilvania.Opera unei întreite silnicii,* Biserica Ortodoxă Română, nr.3-4,1969, p.355
[149] Ibid., p.3555-356
[150] în Ortodoxia, nr.4, 1969, p.616-625
[151] Ibid.p.622
[152] Ibid.p.622-624

prost gust", care n-are nimic din vibrația unui misionarism religios, a unei propovăduiri a lui Hristos, celor ce nu-L cunosc, este în primul rând uniatismul, ca atragere a creștinilor orientali la recunoașterea primatului papal, fără nici o modificare a vieții lor religioase, numai cu scopul extinderii zonei de influență politică a Vaticanului, slăbind o venerabilă Biserică "soră" și dezmembrând grav unitatea unui popor sau altul".[153]

Din păcate, în pofida discuțiilor de la Balamand (iunie 1993) - unde se concluzionase că uniatismul nu se înscrie printre modelele de unire - poziția papalității nu s-a schimbat. Comentând unirea de la Brest (1596) papa Ioan-Paul II, face din nou elogiul uniatismului :

"Unii văd în existența Bisericilor Orientale catolice o dificultate pentru ecumenism. Interpretând din nou unirea de la Brest, ne întrebăm care este sensul acetui eveniment…Bisericile Orientale catolice pot să aducă o contribuție foarte importantă la ecumenism…Biserica greco-catolică din Ucraina dă slavă lui Dumnezeu…pentru fidelitatea ei eroică față de succesorul lui Petru…Ea înțelege că această fidelitate o așează pe calea angajamentului pentru unirea tuturor Bisericilor"[154]. A aminti suferințele membrilor Bisericilor greco-catolice, în temnițele comuniste este o datorie de memorie pentru toți. Dar a-i cinsti pe cei ce n-au acceptat subordonarea față de Roma, și au suferit pentru păstrarea integrității Bisericii Ortodoxe, este și aceasta o datorie ecumenică.

Vorbind pentru întreaga Ortodoxie, actualul patriarh ecumenic, arată că tezele apărate de episcopul Romei în enciclicele recente sunt în ruptură totală cu tradiția orientală:

"Am putut să constat cu surprindere că în enciclica papală *Lumen Orientale,* s-a făcut efortul de a se pune pe picior de egalitate comunitățile din Orient și vechile Biserici Ortodoxe, acelea care anume perpetuează fără întrerupere tradiția autentică a primului mileniu creștin. Aceasta înseamnă că regimul în neregulă al uniatismului, acceptat numai după principiul iconomiei ecclesiale și numai în mod provizoriu, a fost considerat de Biserica Romei drept o amnistie totală acordată acestuia, cu alte cuvinte: ca o situație regularizată definitiv, și deci ca un model ecclesial legitim, ceea ce evident, noi nu vom accepta niciodată, cu toată dispoziția noastră pacifică neschimbată și voința noastră de reconciliere după spiritul Evangheliei".[155]

Totuși calea ecumenică, la sfârșitul războiului rece (1945-1989) este redeschisă în alți termeni decât în trecut. Actualul episcop al Romei s-a pronunțat recent în legătură cu tradiția ortodoxă (*Lumen Orientale*, 1995) și cu relațiile cu Bisericile Orientale (*Ut Unum Sint*, 1995). Aceste noi declarații nu modifică ecclesiologia catolică, după care Biserica Orientului este "rănită" în lipsa unei comuniuni depline cu succesorul lui Petru. Papa apreciază totuși doctrinele și proprii Orientului. El este conștient de chestiunile misiologice și ecumenice pe care le ridică doctrina *primatului papal*. Mai mult, într-un capitol din enciclica *Ut Unum Sint* el invită Bisericile să re-examineze problema autorității episcopului de Roma în slujirea - *ministerium* unității Bisericii universale[156], fapt fără precedent în istorie.

Este posibil ca dialogul bilateral între cele două "Biserici surori" să se orienteze în direcții pozitive, și se speră găsirea unei soluții în privința uniatismului, speranțe ce se nasc și datorită vizitei Papei Ioan Paul al II-lea în România (7 - 9 mai 1999). Modul desfășurării vizitei a subliniat încă o dată vocația ecumenică a românilor, deschiderea lor, virtutea iertării și uitării unui trecut dureros.

---

153 *Coordonatele…*,op.cit.p.505

154 Scrisoarea apostolică a papei Ioan Paul II: *Patru sute de ani de la Unirea de la Brest*-text francez în: *Chretiens en Marche*, nr.49, 1996, p.5 - la Pr.Prof.univ.Dr.Ion Bria, *Teologie dogmatică și ecumenică,* Ed.Universității "Lucian Blaga" din Sibiu, 1996, p.309

155 Alocuțiunea patriarhului ecumenic Bartolomeos în timpul întâlnirii cu papa Ioan-Paul II, din 27 iunie 1995, la Roma, text francez în :Chretiens en Marche (Lyon), nr.49, 1996, p.4)- la Pr.Prof.Ion Bria, op.cit.p.309-310

156 Pr.Prof.Ion Bria, *Hermeneutica teologică, noțiuni introductive, curs postuniversitar pentru programul de master și doctorat în Teologia Dogmatică și Ecumenică*, Sibiu, 1999, p.91

Acest subcapitol a fost dezvoltat de* ***Pr.Nicolae Moga* *(master în Teologie)*

În concluzie Biserica Ortodoxă nu este o *confesiune*, deoarece nu se fundamentează pe vreo mărturisire de credință ulterioară epocii apostolice, ci este *Biserica Una Sancta.*[157] Prin urmare nici teologia ortodoxă nu poate fi o ***teologie confesională, ci o teologie ecumenică,*** adică are ce să transmită oricărei confesiuni deoarece a păstrat întregul tezaur al credinței apostolice, deoarece este Biserica deplină. Această deplinătate va fi simțită și de "ceilalți", și vor fi atrași de ea - se cunosc cazurile atâtor teologi sau credincioși obișnuiți care au reușit ca prin studiu și aleasă viață duhovnicească să primească darul lui Dumnezeu și să îmbrățișeze credința ortodoxă [158] și în măsura în care creștinii ortodocși își vor cunoaște, înțelege, trăi - *experia* și mărturisi această revărsare ecumenică a credinței lor, urmând modelul sfinților, și nu doar declarativ, formal, adeseori fariseic.

Sobornicitatea deschisă are o perspectivă profetică, deoarece insistă asupra însemnătății unității creștinilor pentru reconcilierea lumii, fapt realizabil în măsura trecerii lui Hristos pascal în viața umană sub "*forma Bisericii*" [159] depline, întru El nemaifiind *nici iudeu, nici elin, nici rob , nici liber, nici parte bărbătească, nici parte femeiască, ci toți devenind una* (*Gal*.3,28).

[157] v.: Pr.Prof.Dr.Ion Bria, *Biserica-Una Sancta. De la convergențele teologice ecumenice spre "comunitate conciliară",* în : Revista Teologică., nr.3, 1997

[158] v.și : Peter E.Gillquist, *Becoming Orthodox, A Journey to the Ancient Christian Faith*, Conciliar Press, Ben Lomond, California, 1992, despre cei peste 2000 de neoprotestanți americani deveniți ortodocși

[159] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica I*, p.61, *Dogmatica II,* p.206

CUM ESTE PERCEPUTĂ PERSOANA ȘI OPERA LUI DUMITRU STĂNILOAE ÎN UNIVERSITĂȚILE PONTIFICALE DIN ROMA (ITALIA)

Prof. **Elena I. GHEORGHIU**
Institutul Pontifical Vatican Oriental - Roma

Studiile recente din domeniul sociologiei religiilor, arată că actuala stare de religiozitate a diferitelor societăți umane poate fi grupată (dincolo de diversitatea implicită) în două mari categorii de ordin generic: pluralism religios și respectiv indiferentism religios (ambele fiind, ca orice "ism", stări de fapt ce reflectă o exagerare extremă, deci nefirești, deci preocupante).

Este depășit stadiul în care, cu referire la religiozitatea oamenilor, era conform realității a vorbi în termeni când de "acism" când de "secularizare": ambele poziții au lăsat loc astăzi ori unui interes exacerbat – dezechilibrat pentru religie, ori unei apatii – indiferențe absolute din partea omului față de Dumnezeu ("punctul de gravitate" al tuturor religiilor).

Fie că este vorba de exacerbare fie că este vorba de neglijare completă a "problemei" existenței lui Dumnezeu, se poate spune că în ce privește "problema existenței lui Dumnezeu" omenirea se afla într-o stare de criză evidentă.

Pluralismul și indiferentismul – care la nivel macrosocial global sunt astăzi stări referitoare îndeosebi la religie – sunt roadele celor mai nebănuite patologii (sau cum se spune în limbaj teologic "sminteli" iar în limbaj sociologic "alienări").

> Iar această stare de criză include și creștinismul. *Pluralism*: statisticile arată că în lume există la ora actuală 30.000 de confesiuni creștine, și în fiecare săptămână apar în medie 5000 de noi confesiuni creștine în întreaga lume, *Indiferentism*: cercetările din domeniul sociologiei creștinismului arată că creștinii înșiși au cea mai mare parte o apartenență nominală și nu efectivă la religia creștină (ori nu au acordat nici cea mai mică atenție religiei creștine ca atare necunoscându-i conținutul, ori nu sunt cu totul convinși de adevărul mărturisit de creștinism, ori nu sunt capabili să explice de ce cred în Dumnezeul mărturisit de creștinism).

Pe de altă parte, atunci când de exemplu credința în Dumnezeu – Tatăl se verifică efectiv, ea este supusă unei puternici critici[1]: majoritatea abordărilor psihologice (îndeosebi abordarea freudiană ce leagă această credință de complexul lui Oedip) și sociologice (ca critism aspru forme patriahală de societate) a credinței creștine în Dumnezeu – Tatăl, au avut ca rezultat

[1] Biolawakij, M., *The Philocalical Vision*…,1999

distrugerea imaginii pozitive a lui Dumnezeu – Tatăl, făcând să se producă metamorfozarea lui Dumnezeu – Tatăl în Dumnezeu cel uitat. Și până și creștinii care spun "Tatăl Nostru" neglijează complet orice implicație de ordin concret, existențial, tangibil.

> *Asemenea criză a creștinismului invită la o serioasă reflecție asupra conținutului specific al religiei creștine, respectiv asupra adevărului pe care se fundamentează creștinismul. Care sunt motivele consistente pentru a crede în modul în care religia creștină propune omului să creadă? Care sunt motivațiile pentru a fi creștin? De ce ar trebui să avem certitudinea că în Sfânta Scriptură este obținut adevărul? De ce ar fi religia creștină mai plauzibilă decât altele ? Care este adevărata relevanță a religiei creștine în sine?*

Sau altfel spus: religia creștină are ceva "într-adevăr adevărat" de spus acestei omeniri în criză evidentă, acestei omeniri când absolut apatice când excesiv pluralistice vis-à-vis de problema existenței lui Dumnezeu? Și dacă da, ce anume?

Puțini, foarte puțini oameni sunt capabili să răspundă astăzi în mod consistent, lămuritor, edificator, fundamentat pe baze teologice, acestei întrebări.

Printre acești foarte puțini oameni este considerat a se afla și Dumitru Stăniloae: astfel este percepută – considerată persoana – opera lui Dumitru Stăniloae în Universitatea Pontificală din Roma.

> *Vorbind în termeni **cantitativi** (ca formă de concretizare efectivă a acestei recunoașteri) putem spune de exemplu că despre persoana – opera lui Dumitru Stăniloae s-au susținut, doar în Universitatea Pontificală Gregoriană (Roma, Italia), trei lucrări de doctorat în decurs de doi ani (1997-1999) – respectivii doctoranzi nefiind nici români nici ortodocși.*
>
> *Vorbind în termeni **calitativi**, putem cita următoarea considerație a părintelui Maoiej Blelawskij, călugăr benedictin și profesor în diferite Universități pontificale din Roma: "Este ceva cutremurător și măreț în modul Părintelui Stăniloae de a face teologie (...) În toată creativitatea lui teologică Părintele Stăniloae este foarte limpede și profund. Voce a ortodoxiei, teolog foarte român (a introdus ceva din spiritul românesc în patrimoniul universal al tradiției teologice), teologia lui s-a nivelat a fi în timp din ce în ce mai adâncă și mai profundă (...) Teologia lui Dumitru Stăniloae este vocea tradiției vii (...) Stăniloae prezintă în teologia sa o viziune pur filocalică a lumii"*[2].

Expunem în continuare, sintetizând dar fără a neglija detaliile relevante, modul în care este cunoscută și considerată persoana – opera lui Dumitru Stăniloae în Universitățile Pontificale din Roma – centrul lumii academice catolice.

Se știe că Dumitru Stăniloae este un nume devenit cunoscut lumii occidentale relativ recent începând cu anul 1974 când A. Plămadeală a publicat un scurt articol privind teologia acestuia ("Some lines on Fr. Stăniloae's theology" in *The Altar Almanach,* London, 1974, 20-29) – și că până atunci apăruseră doar două articole (având caracter mai degrabă informativ și introductiv) referitoare când la teologia când la biografia lui Dumitru Stăniloae, publicate de Popan și C. Ihaskovic (1960), și respectiv A.M. Allchin (1971). Ulterior I. Bria (1981), D.

[2] Blelawskij M., *The Philocalical Vision…*, 1999,p.203

Neeser (1981,1986), Costa de Beauregard (1983), M.Bielawski (1983), J. Jata (1983), O. Clement (1986), F. Strazzi și I. Prezzi (1989) au continuat publicarea a asemenea studii.[3]

Se consideră că mediul multinațional și multiconfesional în care s-a născut și a trăit, studiile teologice la Universitatea din Cernăuți și mai apoi la cea din Atena (unde a cunoscut trologia neo-greacă) și din Munich (unde a cunoscut teologia occidentală), au influențat în mod semnificativ gândirea acestuia – rezultatul fiind acela că *readucerea în atenția lumii ortodoxe a lui Gregorio Palamas i se datorează lui Dumitru Stăniloae.*

Și se mai știe că nu mai puțin l-au marcat anii de închisoare și apoi de persecuție din perioada postbelică, în timpul cărora s-a dedicat însă traducerii comentate a Filocaliei din greacă în română (din 1946 până în 1991 publicând 12 volume ale Filocaliei în limba română) făcând posibilă readucerea la viață a tradiției care agoniza – *fapt care a avut ca rezultat concret renașterea vieții monastice în România*[4].

Astfel că astăzi Dumitru Stăniloae este cunoscut și apreciat în special pentru "deosebit de matura sa operă asupra gândirii patristice pe care a făcut-o să devină deosebit de actuală pentru omul contemporan"[5].

Necesitatea îmbinării tradiției cu modernitatea sau reactualizarea tradiției patristice, este considerată ca fiind marea intuiție a lui Dumitru Stăniloae, intuiția care i-a permis împlinirea unei teologii atât de originală, de "proaspătă", și de capabilă, să răspundă crizei actuale a creștinismului.

Fascinează faptul că Stăniloae a avut – ca nici un alt teolog contemporan – luciditatea de a realiza că gândirea teologică valabilă nu poate fi aceea care rămâne la un nivel pur teoretic și speculativ; ci trebuie în mod necesar să aibă o legătură directă, imediată, implicită cu trăirea concretă, ci experiența personală cotidiană, să intre în viața fiecărui om.

Dumitru Stăniloae: acela de a plasa într-un plan secundar eforturile și contribuția lui în ce privește teologia (punând în prim plan persoana lui în jurul căreia se creează mitul[9] că ar fi "teologul" ortodoxiei românești sau chiar profetul românilor – tendința adesea întâlnită în România, într-un mod publicitar, senzaționalistic, adesea pentru a instrumentaliza persoana și opera lui), și acela de a-l considera pe Dumitru Stăniloae drept un simplu "grafoman" sau "traducător" de texte patristice.

Pentru a evita eventuale erori datorate unor asemenea considerații extremiste, trebuie ca Dumitru Stăniloae – persoana și opera – să fie plasate în perspectiva istorică globală. Prin viața sa, a participat la crearea "noii Europe" de după al doilea război mondial: a văzut ideologiile distructive care au împânzit Europa în epoca de aproape un secol în care a trăit manipulările politice – și a reflectat asupra consecințelor antropologice a acestor grave stări de fapt.

Este impresionant când te gândești că o persoană care participă cu propria viață la dramele istoriei moderne, se întoarce la rădăcinile creștinismului pentru a reflecta și comunica conținuturile creștinismului oamenilor care împărtășesc aceleași drame.[10]

---

[3] Mrozek, *We believe in God* .., 1999

[4] Mrozek, *We believe in God* .., 1999

[5] Mrozek, *We believe in God* .., 1999,p.82

[9] Lupu,S. *La stnodaltta e la conciliarita*…,1999, p.394

[10] Biolawskij, M., *The Phiocalical Vision*…,1999,p.43

BIBLIOGRAFIE

1. Frislawski Maciei. *The Philokalical vision of the world in the theology of Dumitru Stăniloae,* Pontificia Studiorum Universitas A.S. Thoma Aq. In urbe, Roma , 1997.
2. Lupu, Ștefan, *La sinodalita elo conciliarita, espressione dell'unita e della cattolocota della Chiesa in Dumitru Stăniloae* (1903-1993), Editrice Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1999.
3. Mrozek, Wojciech, "*We believe in God, the Father, the Almighty*" *– a Study of Jurgen Moltmann's thought on the first article of faith in an ecumenical debate with the theological reflection of Dumitru Staniloae and Karl Rahner*, Ed. Pontificia Universita Gregoriana, Roma,1999.
4. Roberson, Ronald G., *Contemporary Romanian Orthodox Theology – the contribution of Dumitru Stăniloae and younger collegues*, Ed. Pontificum Institutum Orientale, Roma, 1988.

ȘCOALA ROMÂNEASCĂ DIN ȘCHEII BRAȘOVULUI - începuturi –

Prof. dr. **Vasile OLTEAN**

Împrejurările istorice au făcut ca Brașovul – și când spunem Brașov înțelegem și cartierele mărginitoare: Șchei, Bartolomeu, Blumăna – să fie ancorat în viața spirituală, favorizat de un tumultos emporiu economic, negußătoresc, găsindu-și întotdeauna resursele de a răspunde tuturor necesităților de natură spirituală, cu care se confrunta.

Învățământul, în înțelesul său educațional, formativ și informativ, trebuie căutat încă sub colbul atât de ocult al arheologiei și mărturiilor sporadice. Înțelegem să spunem învățătură și popor învățat în momentul în care acesta a devenit creștin și aceasta coincide cu perioada formării noastre ca popor.

Sunt îndestulate mărturiile cu privire la viața creștină pe pământul Daciei noastre, în primul mileniu și în acest sens mormintele sfinților martirizați și ale creștinilor, care au ținut piept năvălitorilor păgâni, sunt de netăgăduit[1]*. În vâltoarea acestor vremuri, învățătura se rezuma la cunoașterea dogmatică a moralei creștine și ea își alimenta informațiile în baza mărturiilor bizantine cu care eram în contact direct înaintea creștinării slavilor de sud (an 883)*[2]*. Spre noi veneau din Bizanț cărțile de înțelepciune ale lui Ioan Gură de Aur, Efrem Sirul, Ioan și Petre Damaschin, Ioan Cantacuzino ș.a. sub formă de Sbornice, Didahii, Parimii, Omilii, Cazanii etc., care aveau în egală măsură întrebuințare bisericească și școlară.*

În sensul acestei afirmații pledează și o recentă descoperire în Șcheii Brașovului, constând dintr-un fragment de **Omiliar**, datând din veacurile XI-XII, al cărui conținut didactic nu poate fi contestat[3]. Descoperirea acestui manuscris vine să pună un semn de întrebare asupra vechimii școlii din Șcheii Brașovului, căreia, Istoria învățământului [4] îi

[1] Mircea Păcurariu, **“Istoria bisericii ortodoxe române”** Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol.I. București, 1980; I.G. Coman, **“Părinții protocreștini în epoca străromână”,** București, 1978.

[2] Boris, conducătorul bulgarilor, devine cumnatul împăratului bizantin Mihai Paleologul, iar Metodiu și Kiril traduc cărțile de cult în limbă slavă, alcătuind mai întâi alfabetul glagolitic, iar urmașii lor (Naum, Anghelar, Golzbek), stilizează alfabetul chirilic, întrebuințând ca model alfabetul grecesc.

[3] Vasile Oltean, **“Școala românească din Șcheii Brașovului,** București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p.14.

[4] xxx **“Istoria învățământului în România”,** vol.I, București, Editura Didactică și pedagogică, 1983, p.113-114.

identifica existența în veacul al XVI-lea ca "școală umanistă de slavonie", ignorând adevărul că în veacul al XVI-lea, prin tiparul coresian din Șcheii Brașovului se înlocuia definitiv limba slavonă chiar și în biserică. Pentru importanța și ineditul acestei descoperiri.

Pe de altă parte, cronica bisericii "Sf. Nicolae" din Șcheii Brașovului, spune spre înțelesul tuturor că la anul 1495 "s-au zidit sfânta biserică și școala"[5].

Aceasta nu exclude existența unui lăcaș de învățătură mai vechi și ca dovadă, o bulă papală emisă de Bonifaciu al IX-lea în 15 decembrie 1399 solicita convertirea creștinilor ortodocși din Șchei la catolicism, aceștia primind învățătură de la "pseudodascăli" ca și creștinii din episcopiile Milcovului și Argeșului[6].

> *Considerată până nu demult "școală pentru fiii de iobagi" din Șcheii Brașovului de la anul 1495[7], școala din Șchei se dovedește așadar a fi mult mai veche.*
> *Aici activau ca dascăli Gheorghe grămăticul, cunoscut în documentele oficiale ale Brașovului între anii 1480-1506; dascălul Dobre ("Dobro Scolasticul") și un alt Gheorghe grămăticul între anii 1531 -1537 [7]. In aceeași perioadă grămăticul Radu însoțește pe popa Coman din Șchei la curtea lui Vlad Călugărul (1481-1484) și un alt Radu grămătic în anul 1541 se găsea la curtea lui Radu Paisie al Țării Românești [8]; grămăticul Oprea, între anii 1536 și 1542 conduce mai multe solii la curtea lui Radu Paisie [9]; grămăticul Nan la Mircea Ciobanul; grămăticul Costea la același domn, apoi Stoica Dobromir și dascălii Stoican și Stanislav la Vlad Înecatul, dascălul Sava la Alexandru Lăpușneanul - ca să amintim doar câtiva dintre dascălii acestei școli, cunoscuți exclusiv din documentele germane oficiale ale Brașovului, care consemnau doar misiunea lor diplomatică, îndeplinită în favoarea Cetății [10].*

Bineînțeles că prin prezența grămăticilor și dascălilor, dar mai ales prin legăturile pe care aceștia le întrețineau cu voievozii Munteniei și ai Moldovei, școala avea de câștigat nu numai material, în baza daniilor și subvențiilor, dar și spiritual prin cărțile și manuscrisele donate bisericii.

Ca rezultat al acestei bogate vieți școlare protejate de biserica voievodală Sf. Nicolae și preoții cărturari, slujitori ai bisericii și școlii, la 1597 se ridică o nouă clădire a școlii, socotită monumentală la acea vreme.

Din darea de seamă, pe care protopopul bisericii, Mihai, o face pentru autoritatea locală, în limbă germană, imediat după terminarea lucrărilor, reiese că a costat 375 florini, iar în Brașov erau doar 14 case a căror valoare depășeau 300 florini[11].

---

[5] Candid Mușlea, **"Biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului"**, vol.I, Brașov, 1943; Octavian Șchiau, Livia Bot, **"Radu Tempea, Istoria sfintei beseareci din Șcheii Brașovului"**, Cluj-Napoca, 1969; Sterie Stinghe, "**Documente privitoare la trecutul românilor din Șcheii Brașovului"**, vol.V, Brașov, 1906, p.177.

[6] Ștefan Barsănescu, "**Pagini nescrise din istoria culturii românești: sec. XI-XV,** București, EdituraAcademiei, 1976,p.33.

[7] Andrei Barseanu, **"Istoria școalelor centrale gr.or. din Brașov,** Brașov, 1902, p.5.

Pentru această perioadă, cărțile de școală, în cea mai mare parte erau reprezentate de cărțile bisericești, folosite atât pentru învățătură, cat și pentru învățarea scris-cititului, servind pentru învățarea limbii slave și române, a scrierii chirilice, cat și pentru inițierea în cunoașterea și practicarea ritualului, a textelor cu conținut filozofic creștin și a pravilelor bisericești. Dintre cele încă păstrate în Șchei, menționăm "Omiliarul" din veacurile XI-XII (amintit mai sus),"Scara Sf. Ioan, egumenul mănăstirii Sinai-Athos", cunoscută sub numele de "Leasvița"(ms.17); "Cuvântările lui Efrem Sirul - carte folositoare de suflet"; "Învățături morale din viețile sfinților - pilde de folos sufletesc" - toate aparținând copiștilor locali și datate pentru veacurile XIV-XV[8].

Odată cu aducerea tiparului coresian de la Târgoviște la Brașov (1556), nu numai că se asigura și se dota școala cu noi cărți atât de necesare, dar constatăm un număr mare al grămăticilor și dascălilor cărora diaconul Coresi li se adresa direct ("să fie grămăticilor de învățătură" – spunea în Psaltirea din 1577, sau "și am scris cu tiparul voao fraților românilor, să fie pre învățătură" – spunea în "Întrebarea creștinească"). Remarcabilă pentru această perioadă este activitatea popei Costea (+ 1477); popa Dobre (1541-1572 – copist de manuscrise); diacul Oprea (autorul unui Octoih românesc la 1570); popa Voicu (1572-1578 – autorul cărții "Învățături morale din viețile sfinților"); protopopul Iane (1575-1591 – colaborator coresian, traducătorul Cazaniei a II-a, autorul primei scrisori românești la Brașov); protopopul Mihai (1578-1604 – colaborator coresian, ctitorul școlii de piatră din 1575, amintit mai sus) ș.a.[9]

Din epilogul "Octoihului" copiat la 1570 de diacul Oprea reiese că școala din Șchei avea două secții: un curs primar și altul superior, el fiind "dascăl mai mare ucenicilor cine învață dăscălie"; alături de limba română se învăța și limbile slavonă și latină; școala funcționa atât în clădire proprie, cât și într-un "salon", menționat de altfel și în catastifele din Șchei [10].

Alături de cărțile menționate mai sus se folosea și un Manual de filozofie, descoperit recent în arhiva muzeului din Șcheii Brașovului [11].

Până în veacul al XVII-lea școala din Șchei nu-și modifică conținutul educațional, dar în veacul următor ea parcurge drumul către un învățământ complex, încadrat în sistemul școlilor "naționale neunite", conduse de la Sibiu de brașovenii Dimitrie Eustatievici (1786-1796), autorul primei gramatici românești – 1757) și Radu Tempea V (1796-1808 și el autor al unei gramatici românești de structură latină – 1797).

Depășind condițiile unui învățământ elementar, această școală șcheiană îndeplinește atribuțiile sistemului de învățământ public, specificat în actul oficial al Transilvaniei, "Ratio Educationis, 1770-1779 16, înglobând **cele trei sisteme didactice:**

[8] 24.Vasile Oltean, **"Școala de copiști din Șcheii Brașovului",** în "Astra", an.XV,(1980),nr.II,p.4.
[9] 25. Vasile Oltean, **"Școala românească...op. cit.,**p.30-43.
[10] 26.Arhiva Muzeului Șchei, Fond Protocoale, Catastif 58 ("Catastiful dascălilor"),p.56.
[11] 27. Vasile Oltean, **"Un străvechi manual de filozofie din arhiva istorică a Muzeului bisericii "Sf. Nicolae" din Șcheii Brașovului",** În "Mitropolia Ardealului", an XXVIII (1983), p.5-6.

"școală trivială"(elementară) cu 1-2 învățători; "școală capitală", sau "școli reale și normale" frecventate de viitorii gimnaziști.

Documentele din Șchei confirmă existența pentru această perioadă a mai multor lăcașe de școală, iar vechiul lăcaș se etajează (dovedindu-se neîncăpător) la anul 1760, fiind descris în cronicile oficiale "edificium magnum et digestum, sive duarum contignationum"(edificiu mare și bine împărțit, cu două etaje). La rândul său, călugărul iezuit Fasching, în trecere prin Brașov, consemna: **"A treia suburbie (a Brașovului – Șcheiul) se înalță măreț pentru valahi, o biserică de rit grecesc și o școală de scris și citit ... și chiar și oameni mari și căsătoriți sunt în această școală..."** [12]

După realizarea noului lăcaș, se aleg inspectori școlari (din rândul negustorilor din Șchei), noi dascăli, cunoscuții cărturari: Petcu Șoanu – autorul primului calendar almanah (1731-1739); Radu Duma, Zaharia Duma, Ioan Duma, din Polonia este adus Alexandru Polonul și ca un aspect înnoitor se preda și limba greacă prin dascălii Necula Câmpulungeanu și Enache, elevii învățând diferențiat și plătind diferențiat: "copiii care vor învăța la Octoih să dea plată fl.6; care vor învăța la Psaltire – 10 fl.; la gramatică – 20 fl" – se specifică în catastiful dascălilor scris de Radu Duma la anul 1768 [13] . Familiile de cărturari: Grid, Tempea, Hoban, Baran, Corbea, colaborează cu școala în calitatea lor de preoți ai bisericii, dascăli ai școlii și autori de manuscrise cu dublă folosință școlară și bisericească.

> *Pentru școală se scriu, se copiază și se procură noi cărți, dintre care menționăm: "Bucoavnă pentru învățarea pruncilor", Râmnic, 1749; "Învățătură creștinească", Blaj, 1756; "Bucvar sau începere de învățătură celor ce vor să învețe carte cu slove latinești", Viena 1771; "Ducere de mână către aritmetică sau socoteală pentru treaba pruncilor românești, celor neuniți, ce învață la școlile cele mici sau Aritmetica românească și nemțească", Viena, 1777; "Ducere de mână către cinstea și dreptatea, adecă la copiii rumunești, cei ce în școalele cele mici să învață spre cetania rânduitei carte", Viena 1777; "Bucvariu pentru pruncii cei rumanești, carii să află în crăiia ungurească și în hotarele ei împreunate", Viena 1777; "Carte trebuincioasă pentru dascălii școalelor de jos, românești, neunite", Viena, 1785; Ducere de mană către aritmetică sau socoteala pentru treaba pruncilor rumânești, ce se învață în școalele cele mici", Viena, 1785; Gheorghe Sincai, "Îndreptarea către aritmetică - întâia carte", Blaj, 1785; "Bucoavnă pentru pruncii cei rumânești carii să află în Marele principatum Ardealului", Sibiu, 1788; Ioan Piuariu Molnar, "Retorica, adică învățătura și tocmirea frumoasei cuvântări", Buda, 1798 ș.a.*

Acest avânt educațional își are sorgintea în curentul iluminist al Ardealului, favorizat oarecum și oficial, căci Curtea din Viena elaborează la 24 mai 1774 "reguli directive pentru îmbunătățirea învățământului din școlile elementare sau triviale, sârbești și românești neunite", conform cărora toți copiii, între 6 și 12 ani trebuiau să frecventeze școala, iar autoritățile bisericești erau obligate să raporteze situația școlară. La puțin timp (6 decembrie 1774) se elaborează și "Planul general pentru școlile germane normale,

[12] 29. Andrei Barseanu, **"Istoria școalelor...op. cit.,**, p.4-5.

[13] 30 Arhiva cit., Fond protocoale, Catastif 3, p.12.

principale și triviale", urmat în 1777 de "Organizarea educației și a întregului învățământ din regatul Ungariei și provinciile anexate lui Ratio Educationis" [14].

Într-o statistică transilvăneană din 1841 se confirmă că în Ardeal erau 1628 școli în cele 2840 sate, între care doar 298 românești (285 ale românilor neuniți și 14 ale uniților), deci aproape jumătate din satele românești erau lipsite de lăcaș de învățătură.

In Transilvania ființau în această perioadă numai două preparandii pentru pregătirea dascălilor, cea de la Arad (înființată la l812) și cea de la Oradea pentru românii uniți; cea de la Sibiu (înființată de Dimitrie Eustatievici) fiind desființată abuziv. Până la revoluția pașoptistă, învățământul din Imperiul habsburgic s-a bazat exclusiv pe "Ratio Educationis", emis în 1806, prin care se stabileu următoarele tipuri de școli: primară; gramaticală cu trei clase; gimnazială cu cinci clase; liceul cu 7 clase; academie pentru doi ani; universitatea pentru cinci ani.

Ca urmare, la 1802, folosindu-se de aceste portițe , românii din Șchei înființează o "școală capitală cu trei clase", la care "afară de rânduitele și știutele învățături" se însușeau limbile germană, maghiară latină și greacă, "dascăl mare" pentru școala capitală fiind numit poetul iluminist Ioan Barac cu obligația de "a învăța pruncii gramaticește, ungurește și nemțește și pe lângă acestea și alte trebuincioase științe frumoase", întrucât "filozofia deplin a săvarșit-o".

Al doilea dascăl, Mihăilă Munteanul "învăța pruncii învățătura credinței, temeiurile cele dintâi ale limbii nemțești și ungurești, învățătura năravurilor celor bune și alte trebuincioase la al doilea clas învățături", iar Zaharia Duma, care pregătea clasa a treia, învăța pe "slovenitorii de slove...rumănește, ungurește, grecește și nemțește, împreună și a scrie și temeiurile cele dintâi ale aritmeticii, cântările bisericești și altele, la întâiul clas trebuincioase științe"[15] .

Noua organizare, impusă de directorul școlilor naționale, protopopul șcheian Radu Tempea V, nu avea să dureze mult, neajunsurile financiare cu care se confruntau șcheienii cumulează cu ravagiile provocate de ciuma din anii 1813-1817, când școala se închide, având să se redeschidă în 1822 prin noii dascăli Vasile Nergeș și Eustatie Pop, iar pentru "școala de fetițe" dascălul Toma Moldovan, noii inspectori fiind Vasile Lacea și Nicolae Cepescu.

Lăcașul de școală dovedindu-se din nou neîncăpător, la 1826 se cumpără "casele Ciurculeț" din Piața Prundului, care vor adăposti pe școlarii din Șchei până în preajma primului război mondial.

Până la 1850, când se înființează gimnaziul românesc, școala din Șchei suplinea toată necesitatea de învățătură pentru copiii românilor, fiind slujită de dascăli inimoși,

[14] 31. George Bellisimus, **“Date despre înființarea școalei elementare capitale române gr. or. din Brașov și despre dezvoltarea ei până la 1890”,** Sibiu, 1890.

[15] 32. Andrei Barseanu, **“op. cit.”,** p. 12.

între care Nicola Nicolau și fiul său Nicolae Nicolau (pentru o scurtă perioadă Anton Pann), Simion Jinarul, Andronic Androne ș.a.[16]

În ceea ce privește predarea limbii grecești, putem cunoaște mai multe amănunte, întrucât în arhiva muzeului din Șchei se află un manuscris copiat de Bucur Popovici din Sohodol-Bran în anul 1786, pe vremea când era elev la școala din Șchei și avea ca dascăl pe Ioniță Duma.

Manuscrisul, care poartă pe prima filă titlul: ”Cuvinte grecești”, sub forma unui glosar, prezintă bilingv (grecește și românește) părți ale corpului omenesc (limbă, nas, cap...) animale (măgar, vulpe, bou...), obiecte de casă (pat, plapomă, perină, masă, cuțite...), culori, numere și zile ale săptămânii. În partea a doua a manuscrisului găsim expresii urmate de exerciții de formare a propozițiilor, propuse euristic, cea ce ne permite să constatăm nivelul de înțelegere și învățare a limbii grecești la școala din Șchei [17].

Bineînțeles că în mare parte, succesul de care s-a bucurat școala din Șchei în această perioadă s-a datorat slujitorilor ei, dascăli plini de dăruire, care și-au închinat viața idealului didactic. Circumstanțele de spațiu nu ne permit și prezentarea acestora.

[16] 33. Vasile Oltean, **”Școala românească ...op.cit.”**, p.139-177.

[17] 34. Arhiva cit., Fond carte veche, Ms.1248.

ÎNDUMNEZEIREA OMULUI ÎN VIZIUNEA LUI DUMITRU STĂNILOAIE

Mircea ITU

Rezumat

Pentru început subliniem importanța operei și peronalității părintelui Dumitru Stăniloaie. Integrăm acestea în contextul istoric al uneia dintre cele mai prestigioase perioade din cultura română, dacă nu cea mai valoroasă, formate de generația de început de secol XX și de cea interbelică. Apoi precizăm că preocuparea majoră a lui Dumitru Stăniloaie, ca și a lui Mircea Eliade, a fost evidențierea necesității renașterii spirituale a neamului nostru.

Religia trebuie să îmbine credința în Dumnezeu cu experiența sacrului, ordo ad Deum cu ordo ad sanctum, conform cu termenii lui Nathan Sőderblom. În această ordine de idei, la Nae Ionescu apare distincția între religiile istorice și religiile pure, adevărate. Foarte importantă este diferența dintre religiile cosmice, caracterizate prin viziunea teofanică, a prezenței lui Dumnezeu în natură, în toate, și religiile istorice, potrivit cărora Dumnezeu e evacuat din cosmos și adus în istorie. De altfel, Dumitru Stăniloaie folosea o expresie devenită celebră: "Se aud pașii lui Dumnezeu bubuind prin istorie". Creștinismul ortodox românesc își păstrează specificitatea istorică, dar reușește să includă și paradigma cosmică într-o sinteză sublimă. Scoatem în evidență că pe ideea creștinismului cosmic au mizat în special Mircea Eliade și Lucian Blaga, primul definindu-l ca fenomen de creativitate folclorică, iar al doilea lansând conceptul de transcendent care coboară. Dumitru Stăniloaie i-a acuzat pe ambii de a nu fi creștini în toată puterea cuvântului. În ceea ce-l privește pe Eliade, teologul ortodox amendează opțiunea acestuia pentru istoria religiilor și marea deschidere spre fenomene spirituale orientale, cu predilecție Yoga. Referitor laBlaga este bine cunoscută polemica față de el, axată pe faptul că filosoful de la Lancrăm îl numește pe Dumnezeu Marele Anonim și nu împărtășește teza despre Dumnezeu personal. Cu toate acestea, Dumitru Stăniloaie, prin îndumnezeirea omului se depărtează de concepția rece teologică, mai degrabă creștină catolică a diferenței fundamentale dintr Dumnezeu și om și îmbrățișează viziunea specific populară și ortodoxă a creștinismului cosmic.

Raportăm îndumnezeirea firii omenești la problema chenozei, ca și la umanizarea divinului. O prezentăm și prin trimiteri la Sfinții Părinți, în special la Ioan Damaschinul, la vechii egipteni, la un fragment din Biblie (Evanghelia după Ioan, X, 30), la islam și hinduism și îndeosebi la mistici ai diverselor credințe religioase. Ne oprim și la discuția despre natura divină și natura umană a lui Iisus Hristos, însă și la consubstanțialitate. Arătăm, desigur, că iubirea este temelia și puterea îndumnezeirii firii omenești. Dumitru Stăniloaie leagă îndumnezeirea de dragostea spirituală.

Îndumnezeirea omului conduce la identitatea dintre Dumnezeu și om, iar aceasta nu este o blasfemie, ci adevărul cel mai adânc al existenței umane, conducând la unitatea supremă și la monism. Identitatea înseamnă echivalența dintre sinele individual și sinele universal, dintre parte și întreg, teofanismul. Dincolo de creaționism și evoluționism vedem universul veșnic, noncreat, iar a separa într om și Dumnezeu înseamnă a cădea în plasa iluziei dualismului, ce este, de fapt, incapacitatea omului de a revela divinul în propriul suflet și, în consecință, proiectarea lui într-o putere exterioară. Dualismul, până la urmă, conduce la spargerea unității fundamentale dintre univers și a atotputerniciei lui Dumnezeu. Dumitru Stăniloaie nu ajunge până la aceste idei, care sunt în contradicție cu linia clasică a teologiei creștine, dar avansând teza îndumnezeirii firii omenești, subliniind importanța ei, el se plasează mai curând pe poziția misticii creștine și în afara dogmelor teologice.

Îndumnezeirea nu ține de nivele cum ar fi: fizicul, fiziologicul, psihicul, mentalul, ci de sfera spirituală. Totodată, indicăm că Dumitru Stăniloaie susține întemeiat că încercările de înțelegere a îndumnezeirii omului sunt încărcate de complexul conceptelor.

Comunicarea noastră va insista şi asupra uniunii ipostatice, a întrupării lui Dumnezeu în Iisus Hristos, a chestiunii legate de un subiect şi două naturi. Înaintăm ideea că a miza pe consubstanţialitate şi pe o singură natură nu înseamnă panteism, ci teofanism. Păcatul firii omeneşti, aşa cum bine avertizează părintele Stăniloaie, nu constă în identitatea Dumnezeu-om sau în îndumnezeirea omului, ci tocmai în slăbirea la extrem a legăturilor cu divinitatea, cu izvorul vieţii. Dintr-o altă perspectivă, însă, teologul Stăniloaie insistă asupra unor idei cum ar fi comuniunea şi unirea, dar refuză contopirea şi identitatea. Identificăm aici teama teologului, în ciuda curajului misticului.

Problema chenozei, a smereniei este şi ea prezentă în comunicarea noastră. Dumitru Stăniloaie precizează corect că fără chenoză nu ar fi fost trecută prăpastia dintre Dumnezeu şi om nici măcar în Iisus Hristos. Prin ea dumnezeirea a pogorât în umanitate. Avem însă în vedere şi drumul invers redat de înălţarea umanităţii la divinitate, căruia părintele nu-i acordă atenţia cuvenită. Dumitru Stăniloaie interpretează excelent chenoza ca o autorestrângere a puterii lui Dumnezeu, iar renunţarea la puterea directă conduce la înlocuirea ei cu iubirea. Mai departe, însă, părintele forţează şi socoteşte dragostea ca rezervată exclusiv profetului, câtă vreme faţă de oameni Dumnezeu nu s-a manifestat prin dragoste, ci prin putere, iar omul ar vedea îndumnezeirea în atotputernicie şi în constrângere. Susţinem că acest punct de vedere este numai o treaptă, iar omul trebuie să se ridice la modelul exemplar reprezentat de Iisus Hristos şi să vadă dumnezeirea în iubire şi nu în frica de Dumnezeu.

Metafizica, dar îndeosebi mistica sunt disciplinele la care ar fi bine să ne reîntoarcem. Nae Ionescu definea ilustru metafizica drept „acea viziune de ansamblu, acea viziune totală a existenţei"[2] şi arăta ca ea oferă echilibrul în existenţă „acelora care şi-au ratat mântuirea", dar ea, continuă profesorul de metafizică, conduce la împăcare şi nu la mântuire ca experienţa religioasă.[3]

Dacă metafizica descoperă centrul existenţei în interiorul omului, teologia îl plasează în afara lui, în Dumnezeu. În atare condiţii, mistica este chemată să le unească, să facă sinteza.

În ceea ce priveşte mistica, Nichifor Crainic o numeşte „ştiinţa îndumnezeirii omului"[4] şi are convingerea că misticii trăiesc realul şi-l văd pe Dumnezeu în sufletul lor. Experienţa mistică este cea mai profundă dintre experienţele umane trăite. De la mistica sufletului se călătoreşte iniţiatic spre mistica adâncirii în sine şi a interiorităţii, mistica spiritului, mistica lui Dumnezeu şi mistica viziunii unităţii. Mistica nu înseamnă fantezie vizionară, ocultism, spiritism ori foame de miracole. Se deosebeşte şi de sensul peiorativ dat cuvântului „misticism". Extazul mistic este mai degrabă o enstază şi nu trebuie confundat cu manifestări patologice sau diverse tipuri de maladii psihice, esenţialul fiind contemplaţia divină, puritatea sufletească şi sfinţenia vieţii, nimic excepţional, ci totul firesc, conducând spre identitatea supremă. Mistica o vedem ca o cale de acces către adevărul ultim, care este unitatea supremă şi absolută, identitatea dintre parte şi întreg, dintre sinele individual şi sinele universal.

Filosoful islamic Al-Gazzali sublinia transformarea radicală a omului prin mistică şi oferea o utilă definiţie a acesteia: „Dorinţa şi pasiunea se sting, conştiinţa este golită de obiectele lumii şi se concentrează asupra lui Dumnezeu, iar în cele din urmă misticul este binecuvântat cu viziunea plină de fericire, astfel încât iese din sine şi sălăşuieşte în Realitatea Divină"[5].

Nikolai Berdiaev propune o importantă deplasare de accent în mistică scriind următoarele: „Misticii propovăduiau taina naşterii lui Dumnezeu în om. Dar există o altă taină – taina naşterii omului în Dumnezeu. Există o chemare a omului ca Dumnezeu să se nască în el. Dar există şi o chemare a lui Dumnezeu ca omul să se nască în el."[6] Filosoful rus identifica în acest punct taina creştinismului, exprimată prin modelul lui Iisus Hristos. Menirea omului este, aşa cum citim în *Horologium Sapientiae* (Cărticica veşnicei înţelepciuni), a lui Heinrich Seuse, *„per Christum hominem ad Christum deum!"*[7]. Aceasta este calea mântuirii potrivit cu discipolul lui Meister Eckhart.

Dumitru Stăniloaie judecă mistica hindusă din perspectiva teologului creștin și se grăbește s-o catalogheze, fără să înțeleagă formele ei specifice diferite de creștinism și mai ales comunicarea directă a omului cu Dumnezeu fără necesitatea unui mijlocitor, văzut în creștinism în persoana lui Iisus Hristos: „Experiențele mistice pe care le caută astăzi mulți tineri în yoga sau în metafizica hindusă sunt destinate eșecului dacă nu ajung la comuniunea personală cu Hristos, la inepuizabila profunzime și căldură a Persoanei Sale divino-umane"[8].

Caracterul personal al lui Dumnezeu este doar un aspect și nu trebuie absolutizat. Interpretarea teologului Stăniloaie în critica lui Lucian Blaga legată de religiile Indiei suferă de o lipsă de competență în domeniu. Preotul Stăniloaie refuză brahmanismului statutul de religie, susținând că în hinduism doar vedismul este religie deoarece se bazează pe credința în zei. Numai că religie nu înseamnă numai credință în zei sau în Dumnezeu, ci și experiența sacrului și acest lucru este evident chiar din traducerea în engleză a lucrării fundamentale a lui Dumitru Stăniloaie, prin titlul *The Experience of God* (Experiența lui Dumnezeu). După părerea lui Dumitru Stăniloaie speculațiile filosofice upanișadice au religia numai ca punct de plecare. În adevăr, însă, religia se regăsește la baza filosofiei upanișadice și a brahmanismului, fiind vorba de o împletire între metafizică și mistică, între gnoseologie și ontologie, între filosofie și religie. În ceea ce privește hinduismul, Sarvepalli Radhakrishnan distinge trei tipuri de religie în raport cu textele sacre indiene: a) religia naturii (*Veda*); b) religia legii (*Brahmana*) și c) religia spiritului (*Upanishad*)[9]. Ideea îndumnezeirii omului în forma identității supreme realizate prin echivalența dintre sinele individual (omul) și sinele universal (Dumnezeu) este sinteza supremă în *Upanișade* și nu i se poate nega religiozitatea. Apoi, Dumitru Stăniloaie îl atacă pe Lucian Blaga sub centură că nu ar fi citit o carte de Chantepie de la Saussaye, împrumutată de la bibliotecă, întrucât la capitolele despre religia hindusă și cea chineză paginile erau nedezlipite. Numai că Chantepie de la Saussaye este un fenomenolog al religiei și nu un indolog sau un sinolog, iar competența lui în religiile Asiei, ca și în cazul părintelui fenomenologiei religiei Gerardus Van der Leeuw, lasă de dorit. Cartea lui Chatepie de la Saussaye nu trebuie luată ca sursă incontestabilă și nici lucrările unor autori de duzină cum sunt A. Jeremias și Sf. Konov despre religiile indiene, citate de Dumitru Stăniloaie pentru a contraargumenta opiniile competente de indologie ale lui Lucian Blaga. Teologul Stăniloaie nu înțelege, de asemenea, că echivalența dintre *nirvana* și golul metafizic nu duce spre o „interpretare simplistă și grăbită doctrinei lui Buddha", întrucât nu exprimă „credința în ceva pozitiv"[10]. Echivalența dintre *samsara* și *nirvana* există la Nagarjuna, ca și expresia *sarvam śunyam* (totul este nimic), dar aceasta nu înseamnă decăderea în nihilism sau într-o credință negativă. Buddhismul școlii Mahayana (marea cale) interpretează experiența mistică prin teoria originii relaționale (*patitya samutpada*), ca vid, ca *śunyata*. Vidul sau golul, însă, cum corect arată Hajime Nakamura, „nu este neant sau anihilare, ci este acel ceva care se află la mijloc între afirmație și negație, existență și nonexistență, eternitate și anihilare"[11]. Filosoful japonez avertiza că doctrina vidului în buddhism nu înseamnă nihilism, ci o deplinătate a existenței, nicidecum neantul, vidul fiind umplut cu dragoste și compasiune de *bodhisattva*[12]. Pe de altă parte, ideea de *nirvana* salvează buddhismul de interpretarea eronată că ar fi nihilist. Credința, pe care se fundamentează mistica buddhistă că totul este vid exprimă, de fapt, starea de echilibru perfect, de zero dintre cei doi poli, pozitiv și negativ. În concluzie, amendăm nu necunoașterea religiilor indiene (hinduism și buddhism) de către Dumitru Stăniloaie, ci faptul că se exprimă despre ele în necunoștință de cauză și îl atacă nefondat în aceste aspecte pe Lucian Blaga, chiar dacă în alte aspecte Dumitru Stăniloaie are dreptate (de pildă opinia greșită a lui Blaga că creștinismul ar fi venit la noi pe filieră bizantină și greacă).

În definirea religiei, părintele-profesor Dumitru Stăniloaie insistă asupra unei abordări integrale și comparative. Îl critică întemeiat pe Lucian Blaga, care risca o suprapunere între religie și cultură și îndeosebi vedea religia ca subsumată determinărilor stilistice. Dumitru Stăniloaie subliniază necesitatea prezenței următoarelor cinci elemente: 1) *credința*, văzută ca

universală și prezentă în toate religiile, nu ca o simplă facultate sau atitudine, ci drept ceva mai profund care dă certitudine, ordine și angajează omul în adevărul celor propovăduite; 2) *aspectul personal al lui Dumnezeu*, căci fără el adeziunea pe care o realizează credința nu ar fi totală; 3) *natura*, superioritatea realității ultime față de ordinea naturii; 4) *autorevelarea lui Dumnezeu*, necesară pentru ca omul să intre în contact și apoi în comuniune cu Dumnezeu; 5) *speranța* în mântuire[13]. Calea devoțiunii față de Dumnezeu personal și necesitatea formelor pentru ca omul să poată crede și să se poată mântui considerăm că sunt doar aspecte în religie și nu trebuie absolutizate. Există și alte căi de eliberare, iar iubirea nu are nevoie de concretizări pentru a fi, căci ea este spirituală și universală. Mântuirea nu are nevoie de revelația divină, ci este un efort individual, plecat din interiorul omului, nu din afara lui. De asemenea, socotim neavenită opoziția falsă construită de teologul Stăniloaie între mituri și creștinism, întrucât *Biblia* are un fundament mitic. Combatem și refuzarea conținutului de adevăr existent în mit, văzut unilateral ca „plăsmuire umană" și parțial neglijarea interferenței dintre creștinism și religiile precreștine. Susținem că revelația nu trebuie ruptă radical de mit, așa cum face teologul român, că există și un anumit tip de revelație prin mit, chiar dacă aceasta nu este directă și nu are forța revelației divine. Teoria revelației și cea a persoanei nu trebuie să acționeze ca o ghilotină, cum este lăsată adeseori impresia în teologia lui Stăniloaie, ci ca factor ordonator.

Potrivit lui Oliver Clément, expresiile fundamentale ale doctrinei lui Dumitru Stăniloaie sunt: a) *echilibrul dintre contemplație și acțiune*, b) *sensul cosmic al creștinismului*, al țăranilor români pentru care lumea este o teofanie, o transparență a luminii și c) *umanitatea infinită*, ilustrată prin îndumnezeirea omului, „car la déification est pour lui la seule voie d'une entière humanisation".[14]

În mod paradoxal Dumnezeu reprezintă transcendența și imanența în același timp. El este unul și același fără încetare, indiferent de credințe și religii. Chiar dacă unii mistici ca Meister Eckhart sau Śankaracarya au făcut o distincție între Deus și Deitas la creștin sau între Iśvara și Brahman la hindus, totuși l-au văzut pe Dumnezeu în cele din urmă ca unul, fără atribute, fără calități, nedeterminat, transpersonal, același cu sinele individual, cu sălașul din sufletul omului și de pretutindeni.

Cu privire la relația dintre Dumnezeu și om, ea se manifestă fie pe calea devoțiunii prin rugăciune, fie a misticii prin meditație. Trăirea religioasă, cu toate că mult mai mult decât un sentiment, are și ipostaza acestuia, dar într-o îmbinare sublimă a finitului cu infinitul sau, cum spunea Friedrich Schleiermacher, a dependenței absolute cu gustul infinitului.[15]

Între om și Dumnezeu nu există o diferență de calitate, ci de cantitate, aceea dintre parte și întreg. Unitatea calitativă este conferită de spirit. Esența spiritului nu se găsește în afara lui, în reprezentare, așa cum o explica G.W.F. Hegel[16], ci în subiect nu în predicat, în sine nu în exprimarea și manifestarea staticului. Spiritul există prin el însuși, nu prin formele sale de expresie și el simbolizează suprema identitate.

Adevărata identitate a fiecăruia dintre noi este dată de natura divină a sufletului. Ea este, de fapt, identitatea supremă dintre sinele individual și sinele universal, dintre parte și întreg, dintre om și Dumnezeu.

În ceea ce privește relația dintre sufletul uman și Dumnezeu, Oliver Lacombe distingea trei direcții majore: 1) creștinismul – diferența ontologică dintre sufletul uman și Dumnezeu, deși putem descoperi în *Biblie* ideea identității supreme[17], 2) hinduismul – sufletul uman este unul și același cu Dumnezeu (echivalența *atman = Brahman*), 3) buddhismul – doctrina inexistenței sufletului (*anatmavada*), enunțată de Buddha celo cinci fideli discipoli la Sarnath imediat după iluminare[18]. În vechea cultură egipteană găsim aceeași idee a identității dintre Dumnezeu și sufletul omului în *Cartea morților*, unde se spune la un moment dat: „Eu sunt eternitatea, / eu sunt Ra, / care a venit din Noun, / și sufletul meu este Dumnezeu."[19] La indieni textele upanișadice exprimă înțelepciunea identității supreme dintre *atman* și *Brahman* îndeosebi prin propoziția sacră „*tat tvam asi*" (acela tu ești) din Chandogya Upanishad[20]. La poporul Zulu

cuvântu „*simunye*” este fundamental și înglobează sensul identității supreme, însemnând „*împreună*”[21]. Dumitru Stăniloaie, în capodopera sa *Teologia dogmatică*, pune accentul pe iubire și comuniune, pe bucuria de a trăi în Dumnezeu și a participa la existență împreună cu întreaga creație[22].

Scopul nu este unirea cu Dumnezeu, ci reîntoarcerea la unitatea eternă, care-l are pe Dumnezeu drept cel mai reprezentativ model, deci nu un *deo unitum* (unit cu Dumnezeu), ci *cum deo unum ac idem* (cum Dumnezeu este unul, tot astfel), conform cu terminologia consacrată de Meister Johann Eckhart[23].

Eliberat de ego, de orice dualitate, multiplicitate, diferențiere și diversitate, spiritul omului se contopește sublim cu Dumnezeu. Aceasta este cea mai adâncă și cea mai înaltă trăire. Nu este greu să ajungi la ea, dar este aproape imposibil s-o păstrezi și în acest punct rezidă suferința și drama umană.

Relația cu divinul, totuna cu sacrul în cele din urmă, este cea care prevalează, întrucât, așa cum susținea Nathan Söderblom, religia este mai curând *ordo ad sanctum* decât *ordo ad Deum*. Există două concepte diferite, sacrul și divinul, *das Helige*, *sacer*, la genul neutru și *der Helige*, *sanctum*, la genul masculin. Wilhelm Dancă socotește că *sanctum* este valoarea maximă a divinului, în vreme ce *sacer* este valoarea reflectată a divinului[24]. Considerăm că mai degrabă *sanctum* semnifică transcendența, divinul, iar *sacer* – imanența, sacrul. În ceea ce privește raportul dintre sacru și divin, accentul nu trebuie să cadă nici pe separarea lor ca în religiile monoteiste, nici pe confuzia lor ca în religiile primitive, ci pe integrarea lor într-o structură unitară. Scopul ar fi revelarea divinului în om, acea „*théosis*” (îndumnezeire) de care vorbea Dionisie Pseudo-Areopagitul. Dar îndumnezeirea, cum bine arăta Dumitru Stăniloaie, „nu stă într-o dilatare fizică, substanțială a naturii omenești, ci într-o purificare și intensificare spirituală”, „o trezire și o amplificare a puterilor spirituale ce stau amorțite în firea noastră”[25].

Omul în viziunea lui Dumitru Stăniloaie este deschis prezenței lui Dumnezeu, iar restaurarea omului înseamnă întărirea acestei comuniuni cu Dumnezeu. Însă, omul își regăsește umanitatea prin Iisus Hristos. Exagerarea teologului român rezultă din faptul că vede mântuirea de realizat exclusiv prin relația personală a omului cu Iisus Hristos. Întrega teologie a lui Dumitru Stăniloaie este înălțată pe ideea comuniunii personale a omului cu Dumnezeu și mai ales pe iubirea drept cale supremă de împlinire spirituală.

Există pe de-o parte misterul lui Dumnezeu personal și viu, iar pe de alta misterul lui Dumnezeu în comuniune cu omul, conform cu aprecierea lui Ion Bria[26]. Este interesant că Dumnezeu în viziunea părintelui Stăniloaie se află dincolo de separarea dintre transcendență și imanență exacerbată în raționalismul vestic. Identificăm la teologul român o sinteză trainică între transcendența lui Dumnezeu și continua sa prezență în istorie, în creație și în umanitate. În Dumnezeu coincid absolutul, persoana și iubirea. De mare importnață este distincția, pe care părintele Stăniloaie o preia de la Sfântul Grigorie Palama, dintre esență și energii, simbolizând, de fapt, dihotomia dintre transcendență și imanență. Sfântul Grigorie Palama este văzut în interiorul isihasmului de părintele Dumitru Stăniloaie drept dovada victoriei viziunii moniste despre omul chemat pe pământ să se bucure de roadele îndumnezeirii[27]. Potrivit Sfântului Atanasie scopul suprem al vieții omului este îndumnezeirea, realizată prin har și după modelul lui Iisus Hristos[28].

Îndumnezeirea este văzută de Dumitru Stăniloaie ca o creștere continuă a dragostei din ea însăși. În aceeași măsură în care sporește dragostea divină, arată părintele profesor, tot astfel și capacitatea de iubire a omului. Dumitru Stăniloaie mizează pe eliberarea îndumnezeirii omului de tirania conceptelor și pe exprimarea ei prin iubire.

Pentru ca mânuirea omului să fie împlinită, omul are nevoie de căldură și apropiere în relația sa cu Dumnezeu, iar ortodoxia realizează aceasta spre deosebire de catolicismul care se bazează pe distanță și răceală. Preotul Stăniloaie precizează că este necesară intrarea în comuniune cu Dumnezeu. După părerea sa, în natură omul se simte înstrăinat, iar aceasta este

surdă la nevoile sale. Este discutabilă această observație mai cu seamă că unele viziuni susțin că natura este în consens cu viața omului. Dar teologul Stăniloaie nu îmbrățișează de data aceasta creștinismul cosmic, ci creștinismul istoric și adeseori atacă panteismul, fiind un adept al teoriei despre un subiect și două naturi (una ca persoană și alta ca ipostas). De altfel, un argument ar fi o opinie exprimată de Dumitru Stăniloaie potrivit căreia: „toate filosofiile occidentale sunt panteiste și, deci, atee". Sunt două greșeli grave aici: pe de-o parte nu toate filosofiile occidentale sunt panteiste, iar pe de alta panteism nu înseamnă niciodată ateism. Numai că citatul este extras dintr-un interviu dat de Dumitru Stăniloaie revistei „Apostrof"[29] și nu poate fi luat ca plauzibil în sens științific, fiind posibil ca părintele să nu fi spus așa ceva și să fie o răstălmăcire a ziaristului. Teologul Stăniloaie arată că prin identificarea naturii și istoriei cu Dumnezeu s-a ajuns la concepția ateistă, prin care s-a afirmat că n-ar exista Dumnezeu, iar totul ar fi natura în evoluție[30]. Susținem că nu poate fi vinovat panteismul de impunerea ateismului în lume, dar credem, ca și părintele Stăniloaie, că e necesară o atitudine împotriva secularizării. Pornind de aici, comuniunea în concepția părintelui Stăniloaie înseamnă uniune ipostatică și nicidecum contopire, teologul temându-se de capătul de drum. De altfel, el îl acuză pe Serghei Bulgakov că a dus teoria la extrem și a căzut într-un panteism direct[31]. Periculos i se pare panteismul pentru că el conduce la zădărnicia întrupării. Ascunde, însă, că o altă teorie decât cea panteistă conduce la pericolul destrămării unității fundamentale din univers și a atotputerniciei lui Dumnezeu. Propunem ca alternative pentru panteism termenii teofanism sau panontism.

Dumitru Stăniloaie respinge ideea de Dumnezeu ca forță fatală, impersonală și panteistă și-l plasează pe Dumnezeu mai presus de actele sale, conceput ca o ființă personală, izvor voluntar și infinit al faptelor, dar neepuizat în acte[32]. Dumnezeu ca principiu suprem, ca înreg nu înseamnă forță fatală și impersonală în panteism, ci forță transpersonală, prezentă în toate, căci altfel s-ar dărâma unitatea și s-ar distruge atotputernicia lui Dumnezeu. Prezența în om implică prezența și în acte, faptul că Dumnezeu este mai presus de bine și rău, de orice fel de atribute, dar rămâne imanent.

S-a încetățenit opinia că filosofii îl gândesc pe Dumnezeu ca impersonal, în vreme ce teologii cred că este persoană. Pentru a lămuri această diferență propunem calea unificatoare a religiei care-l vede pe Dumnezeu nici ca impersonal, nici ca persoană sau și într-un fel și într-altul, ca două aspecte complementare, și optează, în cele din urmă, pentru Dumnezeu transpersonal, dincolo de orice determinări și atribute. Calea cunoașterii aleasă de filosofi și calea credinței aleasă de teologi ar trebui să nu fie confruntate, ci îmbinate întru desăvârșirea spirituală a omului și mântuirea sa.

Dumitru Stăniloaie sugerează ca omul să-l simtă pe Dumnezeu personalistic, să facă din rugăciune o convorbire cu „vecinul Dumnezeu"[33]. Din păcate se grăbește să excludă meditația, fără s-o înțeleagă, pentru că meditația nu înseamnă „gândire la ceva departe de noi", însingurare sau marcă a neputinței de a intra în contact cu Dumnezeu, ci adâncire în sine, comunicare și contopire cu Dumnezeu și ea poate fi îndreptată asupra lui Dumnezeu, deși teologul ortodox are impresia că meditația se îndreaptă numai spre obiecte create[34].

Ideea *théosis*, a îndumnezeirii, prezentă în creștinismul ortodox, indiferentă creștinismului catolic este aprig contestată de reformați și protestanți, socotită drept naturalizare a harului. Dificultățile receptării ei în teologia reformată și protestantă sunt identificate de Hans-Dieter Döpmann în influența nominalismului medieval și respectiv a lui Immanuel Kant, care tranșează prin exprimarea opoziției dintre intelect și sensibilitate, personal și ontologic, etic și fizic, spre deosebire de patristică[35].

Dumitru Stăniloaie așează la baza îndumnezeirii firii omenești problema chenozei, a smereniei, cea care preschimbă firea dumnezeiască în fire omenească. El precizează corect că fără chenoză nu ar fi fost trecută prăpastia dintre Dumnezeu și om nici măcar în Iisus Hristos[36]. Prin smerenie dumnezeirea a coborât în umanitate. Înnobilarea se produce, însă, nu din afară, ci dinlăuntrul omului prin îndumnezeirea firii sale. Drumul invers este acela al înălțării umanității

la divinitate, realizat de om, în concepția profesorului Stăniloaie, prin munca şi viața sa firească. Ipostasul reprezintă concentrarea esenței divine și a totalității. De altfel, părintele Stăniloaie, dacă prezintă pe Iisus Hristos ca ipostas, ca întrupare, nu îl vede ca hierofanie supremă, ca model exemplar pentru om, pentru mântuirea acestuia.

Dumitru Stăniloaie interpretează excelent chenoza ca o autorestrângere a puterii lui Dumnezeu. Renunțarea la această putere directă conduce la înlocuirea ei cu iubirea. Mai departe, însă, interpretarea este forțată din nou din pricina grilei teologului creştin care este Stăniloaie. El socotește dragostea rezervată exclusiv profetuluui. Față de oameni, în viziunea lui, Dumnezeu nu s-a manifestat prin dragoste, ci prin putere[37]. În consecință, omul ar vedea dumnezeirea în atotputernicie și în constrângere. Susținem că această concepție este numai o treaptă care trebuie depășită, că omul trebuie să se ridice la modelul exemplar reprezentat de Iisus Hristos și să vadă dumnezeirea în iubire și nu în frica de Dumnezeu. Părintele Dumitru Stăniloaie admite posibilitatea ca, prin excepție, în anumite cazuri, iubirea și nu puterea să fie definitorie și la oameni, numai că decizia îi aparține lui Dumnezeu, care se așează în acest raport față de anumiți oameni prin bunăvoința lui[38]. Identificăm aici o nedorită descurajare adusă omului, o piedică în calea lui spre mântuire.

Chenoza ajută la împletirea dintre firea dumnezeiască și cea omenească, la comunicarea și comuniunea lor și, totodată, înlesnește manifestarea îndumnezeirii omului în cele din urmă.

Dacă *Dogmatica* se referă la ce este Dumnezeu în sine și ce a făcut pentru om, *Morala* se axează pe ceea ce are de făcut omul, întărit de Iisus Hristos și de Duhul Sfânt. Asupra acestui al doilea subiect se pronunță prin excelență lucrarea *Filocalia*, în mai multe volume, cu traducere, introducere și note semnate de Dumitru Stăniloaie. Remus Rus subliniază cele două căi dinspre Dumnezeu spre om și invers prin două elemente de bază ca: „participarea iubitoare și iertătoare a lui Dumnezeu la viața omului, dar și participarea prin dăruire totală a omului la viața divină"[39].

Este deosebit de important cum părintelui Dumitru Stăniloaie îi apare drept păcat și nefericire umană slăbirea legăturilor cu divinitatea și nicidecum afirmarea consubstanțialității, care, de altfel, considerăm că reprezintă marea înțelepciune în existența omului. Drept consecințe ale slăbirii acestei legături, autorul identifică tendința spre autonomie, ieșirea din ascultarea lui Dumnezeu și, de fapt, depărtarea de izvorul vieții[40].

Originale și extrem de interesante sunt interpretările lui Dumitru Stăniloaie legate de păcat, ca o abdicare a omului de la libertatea dată de Dumnezeu, și de istorie, ca viața care se hotărăște în fiecare clipă și nu proces care curge[41]. Reținem, în final, celebra zicere a părintelui Stăniloaie care confirmă imaginea istoriei ca teofanie: „Pașii lui Dumnezeu calcă duduind magnific prin întreaga istorie"[42].

NOTE

1. Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, București, Ed. Roza Vânturilor, 1999, p.93
2. Ibidem, p.18
3. ibidem, p.19
4. Nichifor Crainic, *Curs de teologie mistică*, București, 1938, p.34
5. Al-Gazzali, în Tara Chand, *Growth of Islamic Thought in India*, în *The History of Philosophy. Eastern and Western*, editor S. Radhakrishnan, London, George Allen and Unwin Ltd., 1952, p.498
6. Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, traducere din rusă de Anca Oroveanu, București, Ed. Humanitas, 1992, p.130
7. Heinrich Seuse, în Nichifor Crainic, *Curs de mistică germană*, în Astra, nr.1, Brașov, 2000, p.76
8. Dumitru Stăniloaie, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, traducere din franceză Marilena Rusu, Sibiu, Ed. Deisis, 1995, p.100
9. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, London-New York, George Allen and Unwin Ltd., 1923, pp. 65 sq

10. Dumitru Stăniloaie, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, București, Ed. Padeida, 1997, pp 50-51
11. Hajime Nakamura, *Orient și Occident: o istorie comparată a ideilor*, traducere din engleză Dinu Luca, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1997, p.394
12. Ibidem, p.395
13. Dumitru Stăniloaie, *op. cit.*, pp. 38-78
14. Olivier Clément, în Antonie Plămădeală, Mircea Păcurariu, Ioan I. Ică, *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloaie*, 1903-1993, Sibiu, Ed. şi tiparul Arhiepiscopieiortodoxe Sibiu, 1993, p.83
15. Friedrich Schleiermacher, *Discours sur la religion*, tradusă din limba germană, Paris, 1944, p.152
16. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere din germană, Bucureşti, Ed. Iri, 2000, p.3
17. XXX, *Biblia sau sfânta scriptură*, Ioan X, 30 și Luca XVII, 21, Ed. Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991, p.1220
18. Olivier Lacombe, *Indianité. Etudes historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1979, p.9
19. XXX, *The Book of the Dead*, 153 edited by B.E.A.W. Budge, în Max Guilmot, *Le message spirituel de l'Egypte ancienne*, Paris, Hachette, 1970, p.143
20. XXX, *Chandogya Upanishad*, VI, 8, 7
21. XXX, *Zulu Tribal Heritage*, Cape Town, Struik Publishers Ltd., 2000, p.29
22. Kallistos de Diokleia, în Antonie Plămădeală, Mircea Păcurariu, Ioan I. Ică, *op.cit.*, pp 109-113
23. Rudolf Otto, *Mistica Orientului și Mistica Occidentului*, tradusă din germană de Mihail Grădinaru și Friedrich Michael, Iași, Ed. Septentrion, 1993, p.86
24. Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Iași, Ed. Ars Longa, 1998, p.113
25. Dumitru Stăniloaie, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova, Ed. Omniscop, 1993, p.187
26. Ion Bria, în Antonie Plămăeală, Mircea Păcurariu, Ioan I. Ică, *op. cit.*, p.76
27. Dumitru Stăniloaie, *Sfântul Grigorie Palama. Viața și scrierile lui*, în Filocalia, vol. VII, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1977, p.211 sq.
28. Mihai D. Vasile, *Tradiția simbolică a logosului creştin*, Bucureşti, Ed. Punct, 2000, p.245
29. Dumitru Stăniloaie, în „Apostrof”, Cluj-Napoca, nr. 3-4, 1993
30. Idem, *Ortodoxie și românism*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1939, p.293
31. Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p.110
32. Idem, *Ortodoxie și românism*, p.184
33. *Ibidem*, p.190
34. *Ibidem*, p.190
35. Hans-Dieter Dőpmann, în Antonie Plămădeală, Mircea Păcurariu, Ioan I. Ică, *op.cit.*, p.259
36. Dumitru Stăniloaie, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p.134
37. *Ibidem*, p.153
38. *Ibidem*, p.153
39. Remus Rus, în Antonie Plămădeală, Mircea Păcurariu, Ioan I. Ică, *op.cit.*, p.530
40. Dumitru Stăniloaie, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p.117
41. Idem, *Ortodoxie și românism*, pp 304 și 299
42. *Ibidem*, p. 311

ARHIEREUL ORTODOXIEI ROMÂNEȘTI PĂRINTELE DUMITRU STĂNILOAE

Dr. ist. **Ioan EȘAN**

Preotul profesor academician Dumitru Stăniloae, una dintre personalitățile reprezentative care au impus astăzi spiritualitatea românească în plan universal, a văzut lumina zilei la 16 noiembrie 1903, în satul Vlădeni, fostul județ Făgăraș. După absolvirea Liceului „Andrei Șaguna" din Brașov, și după strălucite studii teologice la Cernăuți, în Grecia și Germania, avea să fie numit, la numai 26 de ani, profesor la Academia Teologică Andreiană din Sibiu și director al revistei Mitropoliei, „Telegraful Român", pentru ca la treizeci și trei de ani, în 1936, să devină rector.

După instaurarea regimului comunist, în 1948, a fost silit să părăsească Sibiul și, implicit, catedra. Sosit la București, va străbate, asemenea multor intelectuali români, vremuri de restriște, cărora nu va admite să li se supună prin jertfirea credinței. În 1958, părintele Dumitru Stăniloae a fost arestat și a stat cinci ani la închisoare. A fost închis în Dealul Spirii (București), apoi la Jilava și Aiud.

Arhiereul teologiei ortodoxe românești este autorul unei opere remarcabile, publicată în țară (cincizeci de cărți și peste o mie de pagini de studii), dar mai ales în străinătate: "Teologia dogmatică ortodoxă", în trei volume, dintre care două publicate în Germania, „Prière de Jésus et expérience de Saint Esprit" (Franța); „Teology and the Church" (New York); trei cărți și numeroase studii scrise în grecește, studiile apărute în revista franceză „Contacte".

Totodată, este traducătorul a numeroase scrieri din Sfinții Părinți greci, precum și a monumentalei opere patristice Filocalia, în douăsprezece volume. Lucrărilor de teologie li se adaugă cărți de caracterizare a neamului nostru: „Ortodoxie și românism" (1939 – Sibiu) și „Reflecții despre spiritualitatea poporului român", apărută la Editura Scrisul Românesc în 1945.

Preotul profesor academician Dumitru Stăniloae este socotit cel mai mare teolog ortodox al secolului nostru, personalitatea sa fiind recunoscută în întreaga lume: Doctor Honoris Causa al Universităților din Salonic, Belgrad și Atena, al Institutului Teologic Saint Vladimir din Paris, deținător al Premiului Leopold Lucas acordat de Universitatea din Tubingen celor mai distinse personalități științifice din lume, ca și al unui premiu al Arhiepiscopiei Anglicane din Londra. La 22 iunie 1992 părintelui Dumitru Stăniloae i-a fost acordat titlul de Doctor Honoris Causa al Universității din București.

Marele fiu al Țării Făgărașului, academician Dumitru Stăniloae, s-a stins din viață în dimineața zilei de 5 octombrie 1993, după o grea suferință, la Spitalul Fundeni – București. Îndată după trecerea la cele veșnice a părintelui profesor Dumitru Stăniloae, s-a hotărât ca trupul său neînsuflețit să fie depus la Biserica Sfânta Ecaterina din apropierea facultății de Teologie.

Însă în aceeași zi, 5 octombrie 1993, Patriarhia Ortodoxă Română a revenit asupra deciziei și s-a făcut o fericită excepție: corpul părintelui Dumitru Stăniloae a fost așezat la Catedrala Sfântul Dumitru, care este necropolă patriarhală. Acolo au venit să-și ia rămas-bun de la marele nostru teolog mii de oameni, în zilele de 5,6 octombrie și la primele ore ale zilei următoare.

Atunci, la orele 9,30, s-a slujit o liturghie arhierească în cursul căreia a fost hirotonisit un diacon. Ziua în care a trecut către Domnul părintele Stăniloae a coincis cu prima zi a sesiunii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

Așa se face că la prohodirea marelui dascăl al Ortodoxiei a slujit un sobor de arhierei care întrunea cea mai mare parte din ierarhii Bisericii Ortodoxe Române, adunați joi, 7 octombrie 1993, la prânz, pe treptele reședinței patriarhale. În fruntea soborului se afla însuși PreaFericitul Teoctist, întâi stătătorul Bisericii noastre. Veniseră câteva mii de persoane, preoți, diaconi, monahi, numeroși seminariști și teologi, oameni de cultură, credincioși anonimi...

Pogrebania s-a slujit în aer liber, pe o vreme caldă, senină. Slujeau Patriarhul, Mitropolitul Moldovei, Mitropolitul Ardealului, Arhiepiscopul Clujului, episcopi eparhiști și vicari.

La sfârșitul slujbei au vorbit despre personalitatea părintelui Stăniloae patriarhul Teoctist, părintele profesor Dumitru Radu (prorectorul Facultății de Teologie din București) și alții care au arătat că părintele Stăniloae a fost un teolog – mărturisitor, un deopotrivă trăitor și teoretician al Ortodoxiei. După cum a fost nu numai profesor, savant teolog, preot, ci mai ales român.

Teologia părintelui Stăniloae nu are nimic habotnic ori rigorist, este de un mare optimism și de o autentică seninătate spirituală; este teologia iubirii divine și divino – umane, este teologia persoanei care nu se izolează în individualism dar nici nu se dizolvă în comunitate. Omul este unic, irepetabil și inconfundabil. Părintelui Stăniloae îi aparține observația – nespus de actuală – că, „dacă, omul ar fi înconjurat de iubire din toate părțile, ar fi imposibil să mai reacționeze în rău”.

Părintele Stăniloae, teologul Iubirii, s-a dus către Domnul, către Treimea cea de o ființă și nedespărțită pe care n-a încetat să o celebreze vreme de o viață, repetând că atât Dumnezeu cât și omul sunt Persoane.

Activitatea sa de teolog nu și-a încheiat-o decât cu puțin înaintea sfârșitului. Lucra în casa din strada Cernica nr. 6, din București, la un manuscris, care ajunsese la o mie cinci sute de pagini, intitulat „Comentarii la Apocalipsa Sf. Ioan Teologul”.

La mijlocul lunii septembrie 1992 părintele Stăniloae mi-a trimis la cerere un scurt material care servește drept Prefață a cărții de față. La sfârșitul scrisorii părintele Stăniloae arăta printre altele*: „Sacrificiul martirilor din decembrie 1989 trebuie canonizat și ar trebui să capete o semnificație mondial – creștină. Să-l pomenească toate bisericile ortodoxe. Martirii noștri ar putea fi prăznuiți fie pe 22 decembrie, fie pe 29, o dată cu pruncii uciși de Irod”.*

DUMITRU STĂNILOAE – PĂRINTE AL NEAMULUI ROMÂNESC

ION ITU

Conştiinţa românilor trăieşte la începutul acestui mileniu efectele unei disoluţii primejdioase. Este firesc, de aceea, ca, în asemenea momente de răspântie să convocăm liderii spirituali ai neamului pentru a pune întrebările de căpătâi.

Şi, înainte de a elabora proiectele pentru societatea de mâine, să ascultăm învăţătura lor. Din păcate, de 50 de ani în spaţiul public românesc vorbesc numai liderii politici, iar de 10 ani ei fac un vacarm nemaipomenit. Ceea ce poate fi un semn că liderii spirituali sunt încă în temniţă. Or, e tocmai timpul să-i readucem în cetate pe Eminescu, pe Eliade, pe Brâncuşi.

Desigur, în primul rând, pe Dumitru Stăniloae, "puternicul gânditor de la Sibiu", cum îl numea Nichifor Crainic.

> *Poziţia sa de lider spiritual, de părinte îndrumător de neam, este anticipată printr-o biografie exemplară, în care n-a fost scutit de experienţa martirică. El aduce cu sine energiile originare ale statului românesc de la poalele Carpaţilor, o credinţă neînfrântă, moştenită de la ţăranii care au înălţat Vlădeniul său natal, una dintre cele mai falnice biserici rurale din Ardeal. Îndrumat în şcoli cu mare tradiţie naţională, patronate chiar de mitropolitul Andrei de Şaguna – liceul românesc din Braşov, seminarul teologic de la Sibiu – el se desăvârşeşte în universităţi de faimă pentru trăirea credinţei creştine, cum sunt cele de la Chişinău, Atena, Belgrad, Munchen sau Paris.*

În viaţa publică îşi verifică vocaţia de conducător de publicaţii şi instituţii universitare, de traducător şi editor savant, dar şi chemarea de dascăl şi de părinte duhovnicesc în Catedrala Mitropolitană din Sibiu, unde s-a ridicat şi întâiul patriarh al tuturor românilor – Elie Miron Cristea.

Nu e deloc o exagerare să spunem că tezele acestuia cu privire la reforma iconografiei bisericeşti naţionale pe baza creaţiei culturale ţărăneşti şi, fireşte, aplicarea acestor teze la construcţia catedralei din Sibiu şi în alte biserici româneşti – între care chiar biserica sătească din Vlădeni – au putut juca un rol inspirator în orientarea gândirii lui Dumitru Stăniloae. El va examina în profunzime acest fond iniţiatic şi îl va aşterne într-o concepţie teoretică savantă, îndeosebi în spaţiul miraculos al legăturii dintre ortodoxie şi românism.

Ca om a fost un apărător temeinic al valorilor naţionale, atât prin scrisul cât şi prin opera sa didactică exepţională.

A suferit temniţa – ca jertfă de sine şi ca formă de consacrare morală mai bine de cini ani (1958-1963) – la Aiud şi la Jilava, pentru uneltire împotriva regimului comunist, împreună cu alţi inteletuali de seamă. După care va conchide, în deplină cunoştinţă de cauză: comunismul n-a fost o ideologie, a fost o satanologie.

S-a impus ca important creator de presă românească, legându-şi numele de publicaţiile Istitutului Teologic şi în mod deosebit de Telegraful Român, pe care l-a condus timp de un deceniu (1936-1946) – ca al 7-lea redactor în istoria publicaţiei – făcând din ea o tribună a

credinței strămoșești. Ca profesor și strălucit conducător de doctorate a format nenumărate generații de părinți ai neamului. Între care, începând cu deceniul șapte – trei mitropoliți de frunte – Nestor Vornicescu al Olteniei, Antonie Plămădeală al Aradului și Daniel al Moldovei.

Ca om de știință a consacrat prestigiul și demnitatea europeană a gândirii științifice românești, fiind aureolat cu titlurile de doctor honoris causa al universităților din Salonic, Paris, Belgrad, Atena și, într-un târziu, din București.

Proiect august al culturii naționale românești, opera sa teologică este un monument de cultură, care-l așează între cei mai de seamă apologeți creștini, teologi și filosofi ai veacului XX. Cercetarea sa filocaliă, însumată în 12 volume, împreună cu teologia sa dogmatică și morală este îndeobște socotită ca una dintre cele mai mari opere ale veacului – totodată o nouă viziune în teologia românească și un reper pentru orientarea conștiinței românești în mileniul ce vine. De aceea putem spune că este o bucurie și un privilegiu pentru români să aibă un asemenea îndrumător la răscrucea mileniilor.

Un capitol deosebit în cercetarea științifică a marelui savant îl formează studiile și reflexiile despre specificul național și specificitatea poporului român. În principal acestea sunt publicate în revista "Gândirea", editată de Nichifor Crainic: Ortodoxie și națiune (1935), Iarăși despre românism și ortodoxie (1937), Naționalismul sub aspect moral (1937), Ortodoxie și latinitate (1939), Ortodoxia, modul spiritualității românești (1940), Opera teologică a lui Nichifor Crainic (1940). Dar și altele, tipărite în Telegraful român, cum ar fi: Către tinerii de la răscruce (1932). Parte din reflexiile pe această temă sunt reunite în volumul Ortodoxie și românism (1939, reeditat în 1992 la Craiova), dar multe se află încă risipite în diverse publicații și volume.

Dumitru Stăniloae începe prin a întreprinde o critică blândă a înaintașilor, în care arată că slujitorii de dinaintea lui au predicat mult despre creșterea vitelor și a copiilor, că s-au ilustrat cu precădere ca învățători ai gospodăriei țărănești, vorbind prea puțin despre Hristos.

El pronunță necesitatea de a concentra predica și rugăciunea pe conținutul învățăturii cristice, fără să repudieze deprinderile țăranului român de a se ruga lui Dumnezeu să-i ocrotească maica și taica, să-i țină vitele sănătoase și să-i sporească agoniseala, să-l ajute și pe el să nu se mai facă de rușine prin sat. Deoarece asemenea rugăciuni reflectă simțirea ființei lui Hristos în ipostază umană, care se revelează omului prin cuvânt.

În cadrul acestei critici generale, Dumitru Stăniloae analizează tensiunile dintre teologie și cultură, datorate lipsei de dialog. În acest cadru el trasează delimitări judicioase față de Constantin Rădulescu - Motru, de Nae Ionescu sau de Radu Dragnea, deoarece aceștia, spune, încorporează naționalismul în bilologic, nu în ortodoxie. Dar se distanțează, într-o analiză strălucitoare, îndeosebi de Lucian Blaga – a cărui filosofie n-a cunoscut însă un cercetător mai atent – în special în problematica panteismului impersonal.

Interesat cu precădere de aprofundarea dimensiunilor ontologice, Dumitru Stăniloae va reflecta, în marea sa teologie dogmatică ortodoxă, ce face Dumnezeu pentru om. Și va insista, paralel, în teologia morală ortodoxă, să înțelegem și ce este dator să facă omul pentru Dumnezeu. Pe această bază principală marele teolog introduce ecuații esențiale în relația dintre ortodoxie și conștiința națională. El formulează în acest sens câteva enunțuri revelatoare, în care arată de ce "calitatea națională, care nu-i altceva decât o formă generală a sufletului nu se dizolvă în har, ci harul se lasă turnat în tiparul sufletului național, sublimând această calitate a sufletului".

El crede cu tărie “că fiecare neam își are felul spiritualității”, care nu poate fi topit într-un internaționalism indistinct. **“Eu cred, scrie părintele, că Dumnezeu nu vrea să se anuleze nimic din varietatea creată de el, din istorie sau din geografie, ci vrea să le transfigureze, să le înalțe, să le schimbe la față. Așa după cum Dumnezeu nu vrea să se unifice persoanele într-una, tot așa nu dorește o singură națiune”**. Dar, consideră el, **“națiunea este un termen mai nou”**, de aceea el îi spune ***“mai mult neam”.*** Și explică: ***“suntem de un neam, suntem rude. Națiunea deja este ceva mai abstract, mai politic, mai rece, mărturisind că dacă ar avea “un cuvânt de la neam”,*** l-ar folosi pe acela. **“Eu țin la țara strămoșească”**, scrie, deoarece ea **“îmi spune mai mult decât patria. Patria parcă iarăși este un cuvânt venit de aiurea. Vaterland. Pater. Țara strămoșească, țara mea, țara noastră. Am apucat timpurile când Ardealul nu era unit. Aproape toți tinerii din sat spuneau că se duc în țară.”**

Continuând acest exercițiu filosofic asupra valorilor limbii – cu o intuiție pe care numai Constantin Noica a mai avut-o – Dumitru Stăniloaie explică: eu *“cred că, în special limba română, ca nici o altă limbă, are un conținut de o mare dulceață duhovnicească.* Limba slavă nu are așa ceva, deoarece a rămas o limbă unificatoare pentru toate popoarele slave care trăiau despărțite. Grecii, și ei, au rămas cu o liturghie în limba veche, care n-a intrat în limba poporului.

La noi s-a petrecut un miracol, ceva unic: *“Ortodoxia s-a tradus în toate slujbele în limba poporului și a intrat împreună cu spiritualitatea acestor cuvinte și viața lor de toate zilele”. Aproape fiecare cuvânt românesc, spune el, “dacă te uiți bine la el, constați că nu este limitat la un conținut foarte rațional și foarte precis, ci are în el un conținut de taină”. Și exemplifică așa: “Ce apropiat ni-l face pe Dumnezeu, drăguțul. Nu drag, ci drăguțul. Parcă-l mângâi. Sau Măicuța Domnului. Noi spunem împărăție nu regnum. Este extraordinar, împăratul din povești, plin de taină, de putere, și totuși așa de bun. Ficioară în loc de virgo. Virgo este ceva fizic. Fecioară – câtă nevinovăție! Joc. Jocul este altceva decât dans. Occidentalii știu de dans, noi știm de “joc”, deoarece joc este “mai copilăros, mai curat, mai nevinovat”.*

În consens cu judecățile atât de controversate – enunțate de Mircea Eliade și de Lucian Blaga cu privire la boicotul și teroarea istoriei – Dumitru Stăniloae vine să confirme asemenea prezumții, valorizându-le din perspectiva rolului bisericii.

Astfel, în deplin acord cu ceilalți lideri ai generației lui, marele teolog întemeiază țintele luptei pe valorile credinței. “Biserica luptă spiritual, duhovnicește, până la martiriu, arată el.

Din acest punct de vedere, nu face parte din istorie care, în general, este dominată de politic și de interese materiale, pământești. Eu trebiue să trăiesc în istorie, dar oamenii nu trebuie să se lase dominați în istorie de interesele pământești.

Biserica folosește în istorie pe oamenii care apără credința, așa cum i-a folosit pe Ștefan cel Mare, pe Mirea cel Bătrân, pe cei care s-au jertfit la Mărăști, pe cei din ultimul război care au mers lângă nemți să nimicească comunismul pe care îl apăra Occidentul”.

Dar, în contradicție cu exprimările unor curente de la mijlocul veacului XX – cum sunt pesimismul german, care enunță absența și moartea lui Dumnezeu, sau existențialismul francez, care consideră că Dumnezeu a fost izgonit din istorie și că trăim sfârșitul istoriei – Dumitru Stăniloae susține o concepție modernă cu privire la prezența ființei dumnezeiești în lume, afirmând că “pașii lui Dumnezeu calcă duduind magnific prin istorie”.

Examinând în profunzimi teoretice şi istorice dimensiunile românismului – între ontologie şi teologie – marele savant întreprinde o caracterizare judicioasă a ţelului, a misiunii şi a mijloacelor de luptă naţională specifice epocii lui.

Ca şi Eliade, el crede că acum primordială este lupta pentru spiritualitate: **"Nu e timpul să luptăm cu armele, arată părintele. Acum se impune să luptăm spiritual, cu armele teologiei. Astfel ne prăpădim ca neam"**. În acest context el formulează un mesaj esenţial pentru români, în pragul noului mileniu, unde prezumează ţintele spre care trebuie să se înalţe aspiraţiile neamului: "**curăţirea omului de patimile ce-l închid în egoismul satisfacţiilor trecătoare", "biruirea cu răbdare a patimilor şi slăbiciunilor trecătoare, primite cu bunăvoie, suportate cu iubire a duşmanilor până la răstignire pe cruce, care aduce ca rezultat învingerea morţii, veşnicia".**

Aşezat, în apropierea centenarului său fericit, între cei mai de seamă apologeţi creştini, teologi şi filosofi, este de aşteptat ca Dumitru Stăniloae să fie aprofundat şi de români, pentru care a lăsat acest legământ singular: cine vrea sa fie între voi mai mare – să fie slugă.

DUMITRU STANILOAE: ORTHODOXIE ET LATINITÉ
[Traducere]

Asist. univ. ANCA NAN

Résumé

« Nous sommes dans le monde le seul peuple latin de croyance orthodoxe » affirmait M. Sextil Pușcariu. Dans le chapitre « Orthodoxie et latinité » de l'ouvrage « Orthodoxie et esprit roumain » père Dumitru Stăniloae fait une analyse soutenue par un plaidoyer sur l' « unicité » de notre peuple entre tous les peuples d'origine latine du monde. Cette « unicité » est, dans son opinion, l'effet de l'orthodoxie qui, mélangée aux racines latines, donne à l'esprit roumain une originalité et un charme tout particulier et nous proclame comme une entité distincte de la spiritualité humaine.

À l'occasion du congrès FOR de Tg.Mures (le 27 novembre 1938), M. Sextil Pușcariu a prononcé l'un de ses discours d'une clarté si classique et de juste et profonde conception dont il nous avait déjà habitués et ravis à tous les congres annuaires de ce genre. Tout en reprenant l'idée chère à son âme, que notre peuple représente une synthèse entre latinité et orthodoxie, ce qui donne à l'esprit roumain une originalité et un charme unique, cette fois-ci il met en lumière la valeur de cette trame providentielle de l'esprit roumain par la nécessité ressentie plus de nos jours, que toute nation est appelée à se présenter comme une note distincte dans la musique de la spiritualité humaine :

> *« Ce qui agrandi notre valeur aux yeux de l'étranger, ce ne sont pas aujourd'hui les formes extérieures d'une civilisation plus importante que la mesure dont nous pouvons l'assimiler, mais c'est ce qui nous distingue de tout autre peuple du monde, l'apport d'originalité par lequel nous entrons dans le concert des nations civilisées… Notre orthodoxie est aujourd'hui le critère le plus sûr de distinction, car nous sommes dans le monde le seul peuple latin de croyance orthodoxe. Cet accouplement heureux de sang latin et de traits de caractère remarquables, hérités du levant, nous donne cet ensemble de qualités originales qui augmentent la valeur de notre race. »*

L'idée contient, dans sa généralité, tant d'évidence réelle et logique, que pour la contester, il faut se donner dans l'argumentation aux plus bizarres et plus naïves des spéculations. Or, accomplir cette démarche, pour le moniteur de Blaj, ce serait le vrai suicide, car lui, il devait luter sans cesse avec les évidences pour donner une apparence de légitimité à l'existence de la théorie d'une origine unique.

Et vraiment, voilà de quelle manière la publication « Unirea » (no. 49, 1938) essaye d'affaiblir le pouvoir autoritaire de l'argumentation de M. Sextil Pușcariu :

a) Premièrement elle nie notre sang latin. On aurait seulement «langue latine ; structure de la raison latine; spiritualité romane». Par cela, la feuille métropolitaine de Blaj veut, pour ainsi dire, affirmer que notre originalité dans le concert des peuples latins est suffisamment soutenue par notre sang oriental et il n'y a plus besoin de l'orthodoxie comme critère de distinction. Mais elle ne le dit pas d'une façon claire, de peur que sa propre argumentation ne devienne pas son propre ennemi et qu'on puisse ainsi dire : s'il est nécessaire que nous soyons différenciés au sein des peuples

latins, et que cette distinction soit fondée sur la qualité de notre sang tout spécial, alors montrons cette différence dans le domaine très visible, très palpable de la culture, de notre conception de vie, de notre spiritualité ; qu'on se méfie donc d'une religion commune à celle des peuples latins.

Il est question donc seulement de la nécessité d'une différence visible et pas d'autre chose. La feuille de Blaj ne l'a pas compris ou elle a fait semblant de ne pas le comprendre et elle a essayé, à l'aide d'un petit sophisme, de déconcerter les lecteurs : elle a été d'accord avec une certaine différence de sang entre le peuple roumain et les autres peuples latins – pour tromper avec une satisfaction platonique ceux qui sont convaincus de la nécessité d'une différenciation – mais tout de suite elle a annihilé cette différenciation éventuelle de sang, en ajoutant que la langue, la pensée et notre spiritualité sont latines. Donc, ils repoussent ainsi la nécessité de toute différenciation de notre peuple au cadre de la latinité.

Est-ce par hasard, un renversement de la théorie de M. Sextil Puşcariu ?

Pas du tout. Pour un tel résultat il nous faut des arguments, et la publication sous dite n'en apporte aucun, mais elle affirme tout simplement qu'il n'y a pas la peine de nous différencier. Ah ! Mais non ! Il y a quant même un argument compris dans l'affirmation que « notre spiritualité est romane. » Mais cet argument de l'impossibilité de nous détacher des latins est la preuve d'une ignorance totale de la réalité d'où est partie le raisonnement de Sextil Puşcariu : notre orthodoxie qui est autre chose que le catholicisme des autres peuples latins.

En bref, la première tentative de la feuille de Blaj d'affaiblir la logique de l'argumentation, basée sur la réalité, de M. Sextil Puşcariu repose sur une affirmation très simple que la différenciation n'est pas nécessaire et sur l'affirmation de l'incapacité de nous différencier, affirmation toujours si simple, mais aussi contraire aux données de la réalité qui nous envisagent différents.

b) Et, comme si cette opposition n'avait pas été si faible, le moniteur de Blaj s'efforce de l'affaiblir de plus. Car il ajoute un peu plus loin : « Oublier sa croyance pour consolider sa race ? Mais quelle est notre race ? Car si on a du sang latin, alors, vues toutes les théories du monde, on est de race latine. *Nous devrions donc nous débarrasser de tout ce qui est oriental et étranger, pour harmoniser notre âme avec notre sang.* »

Voilà comment, auparavant la feuille sous dite qui affirmait que nous n'avions pas du sang latin (« Sang latin ? Combien ? Sûrement pas trop») et pourtant elle trouvait notre spiritualité entièrement romane, maintenant elle ne reconnaît pas à M. Sextil Puşcariu le droit d'admettre que le sang peut être d'une nature et la spiritualité d'une autre. Et elle conclut que, si notre sang est latin, alors le catholicisme nous en est aussi.

Donc, si auparavant elle admettait une certaine différence entre le sang et la spiritualité, maintenant elle ne le fait plus.

Voilà donc comment elle supprime la première tentative de renversement de l'argumentation de M. Sextil Puşcariu, par la deuxième. Les contrevérités s'écroulent l'une, l'autre.

À la fin des fins quelle peut être l'opinion agrée par la feuille de Blaj ?

Celle qui soutient qu'un sang et une spiritualité d'origines différentes peuvent coexister dans le même peuple ? Dans ce cas il n'y a plus de motif à s'opposer à M. Sextil Puşcariu, ni droit de continuer le plaidoyer contre la spiritualité orientale en raison d'être peuple latin.

Ou celle qui soutient que le sang doit imposer la spiritualité d'un peuple ? Mais alors, tant que nous n'avons « sûrement » pas trop de sang latin, nous ne pouvons pas nous approprier le catholicisme.

La publication « Unirea » ne peut accepter aucune des opinions. Pour elle toutes les deux sont désastreuses. Et alors elle discute …pour rien. Sans opinions, sans convictions, sans objectif.

Jusqu'à maintenant on savait que l'idée de l'uniate représentait une opinion claire, quoi qu'elle fût juste ou non: sang latin donc christianisme latin. C'était son argument fort en faveur du catholicisme.

Maintenant elle n'en a aucune. Pour faire absolument opposition à M. Sextil Pușcariu , elle est sortie d'une rade sûre et sans le gouvernail d'une conviction, elle flotte affreusement dans toutes les directions. C'est ainsi qu'il se passe quand un novice ose une discussion avec « ceux d'Olympe» : il perd son équilibre, il a des nausées et arrive dans un état misérable, digne de pitié, tout en priant Dieu de le sauver d'où il est entré tout seul.

*

* *

M. Sextil Pușcariu exprime pleinement son point de vue chrétien, surclassant, en ce qui concerne la vérité chrétienne de la raison, les vénérables hamlétiens de la publication « Unirea.» Lui, il s'est exprimé de la même manière à l'occasion d'une enquête faite parmi les intellectuels par le chanoine Georgescu. À la question, un peu acide, de celui-ci : *« Vers quelle direction croyez vous que l'esprit roumain doit-il être orienté : vers la romanité occidentale ou vers le greco-slavisme oriental ? »,* M. Sextil Pușcariu répondait : *« Vers le Dieu, vers la vraie croyance ! » (Je cite de la mémoire.) Belle leçon pour un chanoine qui avait oublié le critère évangélique de l'orientation religieuse ! Donc il est faux et déplacé l'air de femme dévote affiché par cette publication : « que la croyance soit une conviction religieuse, cela n'a aucune importance pour le FOR ! »*

M. Sextil Pușcariu et tous les membres du FOR considèrent le motif religieux du maintien de l'orthodoxie comme un fondement sûr et indiscutable. Et, tant mieux si, à côté de celui-ci, dans la vie roumaine l'homme trouve d'autres motifs encore pour l'orthodoxie, mais à condition que ces motifs n'entrent pas en contradiction avec le motif principal, que l'orthodoxie est bonne par elle - même pour n'importe quel peuple. Et M. Sextil Pușcariu est, en formulant ces autres motifs, tout à fait chrétien, par rapport aux chanoines uniates qui font tant de brouit pour une raison païenne (« nous sommes de race latine, donc c'est le catholicisme qui nous va ») et en faveur du catholicisme.

*

* *

Mais essayons d'insister un peu sur l'analyse de la réalité qui nous indique la vision juste, mais exprimée pour le moment en lignes générales, de M. Sextil Pușcariu, c'est à dire sur la synthèse de latinité et orthodoxie que représente notre peuple.

Il y a beaucoup de vérité dans l'affirmation que notre peuple comprend beaucoup de latinité. Dans le sang, dans la langue, dans le caractère, n'importe où. (Dans la spiritualité en tout cas non, comme le croit « Unirea », parce que c'est l'orthodoxie qui fait partie intégrante de notre spiritualité, dont la présence ne peut pas être combattue.) Nous avons en nous même tant de latinité que nous nous trouvons dans le grand péril de perdre notre originalité ethnique, en nous laissant tentés d'emprunter sans cesse des mots et des formes de vie à l'un des grands peuples latins

C'est ce fait incontestable que M. Sextil Pușcariu a remarqué. S'il a dit que notre latinité se trouve dans notre sang, cette formule ne doit pas être prise tel-quel, car dans le même plaidoyer de Tg. Mures, il doute s'il y a encore des races pures en Europe et il déclare que notre

peuple est le résultat des influences climatiques et culturelles qui ont développé un bouquet de qualités spécifiques. (« Si, sur l'existence des races pures en Europe, on peut discuter encore, personne ne doute que, dans certaines régions sous certaines influences climatiques et culturelles, certains peuples ont développé des qualités, leur mélange donnant naissance à un certain caractère ethnique. »)

M. Sextil Pușcariu a vu notre latinité dans ses termes généraux. Et il a insisté sur l'idée de sang latin seulement pour accentuer ce fait profond qui est le caractère roumain. Il a vu notre caractère latin, mais aussi le péril qui nous guète, celui de voir s'abîmer le relief d'un peuple ayant une remarquable originalité.

Les anticipations tristes de ce péril nous pouvons les contempler à vif dans l'aspect pitoyable et ridicule que nous affichons assez souvent de peuple qui vit des imitations. Nous sommes obligés donc d'arrêter cette déclive. À la place des sources étrangères nous devons retrouver la nôtre. Et où pouvons nous la trouver autre part que dans l'orthodoxie ?

« Unirea » s'efforce en vain de nous montrer l'exemple des autres peuples latins qui, en dépit du fait qu'ils ont la même forme de christianisme, ils ne se sont jamais confondus. Premièrement nous avons l'ambition ethnique de montrer au cadre de la latinité une note exceptionnelle d'originalité face aux autres peuples latins où, un non-latin aurait de difficultés à observer des différences importantes. Et, c'est à cause de notre orthodoxie que nous nous trouvons parmi les privilégiés de l'histoire en ayant tant d'originalité.

Deuxièmement, au moment où nous aurions la mauvaise idée d'adopter le catholicisme, en quittant notre dernière source d'inspiration ethnique, notre destin n'aurait plus la moindre chance de se comparer à celui des autres peuples latins. Ceux-là sont des peuples qui se sont développés de point de vue culturel synchronique, se trouvant presque tout le temps au même niveau de culture. Ils n'ont pas été obligés de s'imiter l'un l'autre et le catholicisme comme dépôt culturel a été crée par la contribution active de chacun et chacun en reconnaît une partie née de son propre être. Mais nous, qui sommes de ceux arriérés, - arriérés d'un certain point de vue, celui que nous apprécions seulement la culture des autres tandis que nous rejetons la nôtre ! – nous adopterions un catholicisme développé seulement par les autres et avec lui, sans le frein de l'orthodoxie, la culture entière de l'un des peuples latins.

Cette vérité nous est confirmée par ce qui s'est passé jusqu'à maintenant, même sans abandonner l'orthodoxie: nous sommes devenus plus Français que les Espagnols, par exemple.

On pourrait faire l'objection : Bon, ce sera comme ça jusqu'à ce qu'on ait assimilé toute la culture actuelle d'un peuple latin. Mais après nous allons continuer la marche à côté d'eux, en nous créant une culture propre fondée sur la culture empruntée et développant le catholicisme dans un germe de culture roumaine.

Cet espoir n'est qu'une illusion naïve. Marcher sur les traces d'un peuple latin – et pas sur sa propre voie – nous ne parviendrons jamais à l'imiter parfaitement sinon au cas de sa propre dégénération culturelle – et alors pourquoi assimiler une culture qui mène à la dégénération ? Jusqu'à ce que nous ayons assimilé les dernières nouveautés, il en produira d'autres. Et puis, si une fois nous sommes rompus de notre tradition spirituelle, où pourrait-on trouver l'élément propre à notre âme qui, mélangé avec la culture d'un peuple latin puisse donner une synthèse spécifique ?

D'ailleurs, qui a pu voir un peuple annulant sa propre tradition spirituelle, détruisant les racines du développement de sa propre culture ? Une vie culturelle reconsidérée, sans des liens dans le passé, n'est pas possible. Si nous acceptions une telle culture, elle serait fondée seulement sur les prémisses de la culture du peuple dont nous avons fait l'emprunt, sur son passé, sur ses expériences, dans notre cas sur le passé et les expériences du peuple français. Mais peut-on assimiler entièrement le passé de quelqu'un, peut-on l'aimer de la même passion de la quelle on aime son propre passé ? Est-il possible de cultiver une culture féconde dans l'esprit d'un peuple si elle a germé dans un autre ? Même si, par hasard elle était féconde, ses fruits

seraient similaires à celles du peuple qui les a empruntés. (Dans ce sens M. Nichifor Crainic a prononcé dans ses « Points cardinaux dans le chaos » des vérités définitives.)

L'orthodoxie nous est montrée, surtout à la suite des expériences de fortes imitations de l'occident du dernier siècle, comme le seul facteur appuyant et créateur d'une originalité à caractère ethnique au cadre de la latinité.

Grâce à la synthèse entre latinité et orthodoxie, le peuple roumain jouit de l'avantage des traits spirituels et d'une culture uniques, d'un charme tout à fait spécial.

Tout cela est bien souligné par le fait que les tendances modernes, celles de minimaliser l'empreinte orthodoxe de notre latinité, de notre culture, de notre langue, menacent le charme de notre caractère. L'orthodoxie représente pour notre âme l'air mystérieux, le sentiment du mystère. M. Lucian Blaga distingue dans chaque conscience humaine (*Art et valeur*, « Gândirea » du janvier 1939), deux façons « d'être »: « l'existence du soi penseur dans l'horizon du monde donné et l'existence en tant que mystère dans un horizon de mystères».(pg. 31). Plus l'homme agit en animal et il est préoccupé de sa propre conservation, des conditions matérielles de sa conservation, plus il est dominé par le soi penseur, raisonnable, analytique ; plus l'homme se manifeste en être humain, plus il se sent exister comme mystère dans une mer mystérieuse .(« L'homme existe sans doute tant dans le monde donné que dans le monde animalier, mais seulement dans la mesure de ses manifestations d'animal ; comme être humain il est doué d'un destin qui le couronne et qui est celui d'essayer la révélation des mystères, page 33)

Sans insister à employer les épithètes de M. Blaga pour définir les deux formes d'existence, nous pouvons affirmer qu'elles coexistent dans chaque homme, mais dans des proportions différentes. Mais ces proportions différentes sont observées aussi chez les peuples : les uns se sentent vivre plus dans le mystère, les autres plus dans les zones « positives » de la réalité. Dans l'esprit roumain, l'orthodoxie représente le pôle mystique de l'existence, tandis que la latinité représente le pôle positif, pratique, raisonnable, celui des précisions tranchantes et dures.

> *Notre peuple représente la quintessence d'un parfait équilibre bipolaire, tandis que chez les autres peuples l'équilibre pendule ente l'un ou l'autre des pôles. Seule le « rationalisme » roumain n'est pas un rationalisme ancestral, certitude de la raison, mais chancellement de la certitude sous nos pieds et sentiment fulgurant que nous marchons sur des vagues. Et « le mysticisme » roumain n'est pas une vague qui envahie la lumière de la raison et la responsabilité de la conscience, mais la vue claire et timide devant le mysticisme. L'harmonie de l'âme roumaine est un équilibre permanent sur une cime entre les deux abîmes, celui de la ration et celui du mysticisme.*

Nous avons l'ironie tranchante, produit d'un aigu sens de l'observation et d'un comportement « au froid » avec les autres, mais nous avons aussi la complainte populaire pleine de tendresse et de mystère méditatif des pressentiments indéfinis. La cruauté de l'ironie ne dure qu'un instant, laissant la place à la bonté, au regret, à la pitié. Le mélange de « froid » et d'attendrissement est une manifestation usuelle et spécifique de l'âme roumaine.

C'est à lui que correspond ce sublime enchevêtrement de sérénité et d'attendrissement jusqu'au larmes, manifesté dans tous les moments de profonde implication sentimentale, comme celle de « Miorita », ayant comme résultat l'image d'une énorme tristesse et d'une énorme transfiguration statique, de tension intérieure menée au maximum. Tout autre peuple aurait transformé le motif de « Miorita » dans une occasion d'agitation extérieure, de gémissements de révolte, de mélodrame. Le roumain n'est pas dramatique aux moments culminants de ses chagrins, il surmonte le dramatique en homme courageux, par une volonté surhumaine, trouvant toujours lui la bonté de consoler les autres.

Le drame et le tragique roumain sont d'une autre nature que le drame et le tragique de toute autre peuple, étant traversés par l'élément transformateur du mystère, de la croyance qui donne la sérénité du regard. Les héros de la souffrance roumaine n'ont pas le visage sombre des héros de « Niebelungenlied », aussi non plus une sérénité superficielle, mais un engendrement de sérieux et de réconciliation profonde.

Nous découvrons ici une grande capacité de souffrance qui peut être apparentée à une habitude historique, mais aussi à la pénétration du vrai christianisme jusqu'aux profondeurs de l'âme roumaine. L'individu roumain accepte le tombeau transformant la douleur dans vénération festive et statique où la vision mystique de la vie continuée dans un plan supérieur est très présente.

L'individu roumain este l'esprit le plus analytique, le plus curieux pour les détails, mais en même temps ses synthèses sont d'un art supérieur. Il suffit de regarder son costume populaire, synthèse de couleurs d'une supériorité absolue par rapport aux autres. Regardez les couleurs de l'occident, comme elles sont mal assorties ! Cela est évident aux habits du clergé. Les prêtres romano-catholiques ne caressent pas l'œil par leurs vêtements, au contraire ils sont souvent drôles. Nous rencontrons par exemple : le blanc quotidien et enfantin ou le rouge ou le violet foncé couvrant des gens gros et grands. Les habits du clergé orthodoxe caressent, soulagent, induisent la suggestion surnaturelle.

> *Cet engendrement de positivisme et de mysticisme nous pouvons le rencontrer aussi dans notre langue. Nous avons à notre disposition par exemple, pour exprimer la grande réalité du temps, la longueur et la température, pas seulement le terme géométrique et physique de « timp », comme tous les autres peuples latins mais aussi le terme « vreme » pour la connotation affective du temps. Les mots « vreme » et « vremelnic » n'ont pas le sens délimité d'une manière précise et positive, mais ils sont portés par des flots de vapeurs, dans une atmosphère de significations, de suggestions destinées à créer des sentiments profonds de notre être et pas seulement des sens de la raison. Ces mots sont les fenêtres de notre caractère vers l'horizon de mystères. C'est par eux que nous respirons l'air frais de l'au-delà de la prison positiviste.*

Dans cette situation nous constatons que les termes religieux du catholicisme, termes employés par tous les autres peuples latins, sont dépourvus en général de l'auréole de mystère. À ne pas comprendre que nous soutenons l'idée par laquelle seulement les termes d'origine slavonne de notre langue auraient la vertu de suggérer les réalités mystérieuses. Les termes latins anciens de notre vocabulaire ont aussi ce pouvoir. Pas seulement le mot slavon « vesnicie » exprime mieux la réalité de la vie future, que le terme froid, physique et impersonnel « eternitate » (et les exemples sont nombreux), mais aussi le mot latin *« Fecioara »* a un sens beaucoup plus mystérieux et touchant, que le terme catholique, commun aux autres peuples latins, « virgina », terme qui a un sens de précision plutôt physiologique, étant presque offensant pour notre sentiment religieux.

L'explication ne peut être que celle par laquelle l'orthodoxie roumaine a muni ses termes religieux (que ce soit d'origine slavonne ou latine) de son charme mystique, tandis que le catholicisme n'a pas eu ce pouvoir vis-à-vis du vocabulaire de la latinité, qui demeure séculaire même de nos jours. Il se peut aussi que la philosophie scolastique rationaliste ait séché les termes religieux catholiques de leur charme mystique, mais cette philosophie elle aussi est un produit du catholicisme latin. (Ce qui est intéressant est le fait que la pensée allemande, issue d'un autre esprit que celui catholique latin, n'a pas séché les termes religieux allemands de leur pouvoir de suggérer le mystère, quoi que le mystère protestant soit d'un autre genre que celui orthodoxe.)

Nous ne voulons pas insister ici sur ce caractère laïc et séculaire du catholicisme. Nous allons l'indiquer seulement dans deux de ses dogmes : a) celui de la grâce divine et b) celui du pape.

Si l'orthodoxie accepte la grâce comme la vertu de dieu, en activant dans l'être humain qu'elle lie ainsi à la Divinité, le catholicisme accepte la grâce divine comme une réalité crée. Donc même l'homme qui vit dans la grâce divine est séparé de Dieu, il n'est pas uni avec Lui. Dieu reste tout à fait inabordable, pas accessible à l'homme. Les ariens du IV- ième siècle envisageaient la même mentalité. Ils considéraient indigne pour Dieu de descendre parmi les hommes, de devenir homme et de communiquer avec eux ; ils disaient que Dieu a créé un être intermédiaire, plus honorable que les hommes, mais aussi plus proche d'eux, avec lequel Dieu peut garder des relations d'intimité, mais qui peut aussi descendre parmi les hommes. C'est le Mot qui s'est incarné et qui nous a sauvés.

Voilà l'idée soutenue par le catholicisme en ce qui concerne aussi le dogme pour la grâce divine que celui pour le pape. Plutôt dit ceux deux sont dans une étroite liaison.

Si nous ne sentons pas Jésus Christ comme grâce divine, nous ne pouvons Le sentir dans aucune autre manière. Une seule personne qui peut garder la liaison avec Lui : c'est le pape. Tous les autres individus sont appelés à cultiver la liaison avec le pape afin de jouir, par son intermédiaire, par l'intermédiaire d'un être pareil à celui inventé par les ariens, de la rédemption de Jésus Christ.

La caractéristique fondamentale du christianisme qui est celle de supprimer le mur entre Dieu et les hommes, d'unir en secret les deux contraires, Dieu et les hommes, (idée pour laquelle le Saint Atanasie a mené une lutte acerbe contre le prêtre Arie d'Alexanria), est éliminée d'une autre manière dans le catholicisme. L'assemblée chrétienne, l'église même, le corps de Jésus, sont séparées de l'étreinte de l'amour omniprésent de Jésus Christ et jetées dans un espace ontologique tout à fait séculaire, transformées dans une société laïque.

> *Jésus Christ n'existe plus partout chez les chrétiens, comme quelqu'un qui couvre de mystère chaque point de l'espace. Jésus est en liaison seulement avec un seul point de l'espace et seulement avec une seule personne, le pape de Vatican. Pour le chrétien il ne vaut plus la peine de regarder vers le ciel de partout ; il doit chercher et regarder seulement dans une certaine direction dans le plan horizontal. Pour trouver et pour garder la rédemption réalisée par Jésus Christ il est nécessaire de bien s'orienter de point de vue géographique. Essayer d'entrevoir mystérieusement quelque réalité immédiate c'est superflu et sans valeur. Tout ce qui compte c'est la dépendance juridique d'une personne. Le Mystique est transformé en juridique, la vie en Église devient une préoccupation pour une bonne et constante organisation juridique. Ainsi les mots religieux n'expriment plus le mystère d'une expérience religieuse, mais ils deviennent des termes juridiques, rationnels, des précisions positivistes, laïques.*

Sans continuer à dévoiler le caractère positiviste du catholicisme endoctriné dans le monde latin occidental, en comparaison avec l'orthodoxie pénétrée aux fonds de l'âme roumaine, une conclusion en est sûre, celle qu'un appui trop excessif et trop exclusif sur des emprunts des peuples latins et un oubli du facteur qui nous individualise au cadre de la latinité serait pour nous un grand péril.

La latinité est par elle-même esprit positif, tout comme le catholicisme.

Pour nous ce caractère est plus accentué, du fait que, en nous fortifiant la latinité par des emprunts, ce que nous empruntons n'est plus muni de contenu affectif, mais seulement d'un contenu positiviste.

Sans notre orthodoxie, nous afficherions la latinité la plus vide d'affectivité.

Mais ce thème est trop vaste et trop riche en suggestions pour être traité d'une manière satisfaisante au cadre d'un simple article. Il mériterait une attention toute spéciale. Il devrait être analysé aussi de l'autre point de vue : cette forme de christianisme est une synthèse tellement intéressante et charmante qui est due à sa latinité et que nous ne rencontrons à aucun autre peuple orthodoxe que le peuple roumain. Pour très peu de peuples orthodoxes, l'orthodoxie est un élément absolument nécessaire pour son individualisation, pour le sauvetage de son originalité comme il est pour le peuple roumain . Nous devons aussi considérer comme une bénédiction toute spéciale le fait que nous possédions des conditions exceptionnelles pour créer une culture d'une originalité distincte.

Janvier 1939

Conclusions :

Sujet très controversé après l'acte de l'Union de 1918, l'orthodoxie devient l'objet des réactions des intellectuels et des théologiens de l'époque. Ainsi, le grand théologien Dumitru Stăniloae a eu l'intuition que le rôle de l 'Église Orthodoxe est mis en discussion dans cette période de réorganisation des structures spirituelles et sociales. La question devenue facteur avec des implications profondes pour la spiritualité roumaine et même pour l'état roumain était : en quelle mesure l'idée d' Église nationale est-elle encore valable, et, si l'idée était acceptée, alors l' Église Orthodoxe Roumaine restait encore l' Église nationale des roumains ? Pour répondre à cette question, Dumitru Stăniloae trouve dans les idées du courent « Gândirism », (imposé à l'époque comme orientation principale dans l'étude et la connaissance de la nation) les témoignes solides de la viabilité de sa vision sur l'importance de l'orthodoxie dans la soutenance et l'affirmation des valeurs roumaines. « Orthodoxie et nation », « Christianisme et nation », « Orthodoxie et esprit roumain », « Orthodoxie et latinité », voilà des titres, des thèmes et des thèses en même temps qui soutiennent et expliquent l'attitude de notre grand théologien vis-à-vis de cette question. L'attribut d' « unicité » accordé par M. Sextil Pușcariu au peuple roumain donne l'occasion à D. Stăniloae de s'élancer dans un plaidoyer acharné en faveur de la synthèse entre l'orthodoxie et la latinité et qui constitue l'harmonie et le mystère de notre peuple, le pôle mystique et le pôle rationnel dans un équilibre parfait.

VIZIUNEA SF. MAXIM MĂRTURISITORUL ȘI A PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE ASUPRA REVELAȚIEI NATURALE. REFLECȚII ASUPRA VALORII TEOLOGICO-ONTOLOGICE A PARADIGMEI EXPERIMENTALISTE ÎN FIZICĂ

Ioan STURZU

May 6, 2002 Motto: ”Dumnezeu, cunoscând toate și îngrijindu-se dinainte de folosul fiecăruia, a trecut sub tăcere ceea ce n-am putut să purtăm, descoperindu-ne spre cunoaștere numai ceea ce este de folos. Pe acestea deci să le iubim și întru acestea să rămânem, ne-mutând hotarele veșnice și ne-depășind dumnezeiasca Predanie” (Sf. Ioan Damaschin - Dogmatica)

1. Introducere

Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, un tâlcuitor și continuator al operelor Sfinților Părinți, cu deosebire al Sfinților Dionisie Areopagitul, Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Simion Noul-Teolog și Grigorie Palama, a subliniat întotdeauna rolul și locul Revelației naturale în teologie. Pornind de la concepția Sf. Maxim Mărturisitorul în legătură cu structura relațională a creației, care își are originea în Sfatul de Taină al Sfintei Treimi, și pe care omul este menit să o împlinească, realizând pe această cale și deplina comuniune cu Dumnezeu, îndumnezeirea lui și a întregii creații, Părintele Stăniloae este promotorul unui optimism gnoseologic, care pare să contrasteze cu realitatea vieții științifice contemporane. Încercăm în acest studiu să-i trasăm coordonatele și să conturăm starea de fapt a fizicii contemporane, dincolo de falsele optimisme de tip new-age (replici în roz sau albastru ale gnoseologiei origeniene), prin care se caută aruncarea unui văl asupra problemelor reale.

2. Relația dintre revelația naturală și cea supranaturală

Piatra de temelie pe care Părintele Dumitru Stăniloae a găsit de cuviință să pornească tratatul de Teologie Dogmatică Ortodoxă este caracterul neseparabil al celor două concepte de tip scolastic ale Dogmaticii, anume Revelația naturală și cea supranaturală. Părintele pleacă de la o afirmație atribuită Sfântului Maxim Mărturisitorul, după care Revelația supranaturală este doar încorporarea Revelației naturale în persoane și acțiuni istorice[1]. Și dacă această exprimare radicală a Sfântului Maxim ar putea genera îndoieli cu privire la valoarea în sine a conceptului de Revelație supranaturală, Părintele subliniază imediat necesitatea folosirii acestuia, ca urmare a persistenței unei înțelegeri vagi[2] a conceptului de Revelație naturală, urmând ca în capitolul special destinat, să arate că Revelația supranaturală aduce omului conștiința păcatului[3], provocându-l la a deschide auzul pentru chemarea la dialog din partea lui Dumnezeu, și a da un răspuns acestei chemări. Dacă, într-adevăr, Creația văzută a fost rostuită, la început, pentru a fi mediul prin care Dumnezeu vorbește cu omul, și dacă prin căderea protopărinților, ea a devenit opacă[4], atunci putem înțelege cum este această chemare la dialog unică (în sensul că Revelația este unică), cum de ajunge mesajul lui Dumnezeu la om, pe calea creației, încărcat de zgomote,

[1] Universitatea ”Transilvania” din Brașov - Pr. Prof.. D. Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, vol. I, p.13

[2] Vaguitatea (fuzzinies) conceptului de Revelație naturală, în utilizarea curentă, se datorează unei imagini inodore, neprovocatoare, seci despre chemarea pe care Dumnezeu o face omului prin intermediul creației

[3] Ibidem, p.21

[4] Ibidem, p.324

de paraziți[5], și cum a putut Dumnezeu, prin anumite persoane și acțiuni istorice, să transmită omului mesajul coerent, lipsit de paraziții induși de mediul, devenit incoerent, al creației.

Sf. Maxim, în ampla tâlcuire la Cuvântul către Sf. Atanasie al Sf. Grigorie Teologul, pune la un moment dat întrebarea: "Care este identitatea legii naturale și a celei scrise, dată fiind trecerea reciprocă a uneia în alta ?" arătând apoi că "legea naturală este aceeași cu cea scrisă, când ea se diferențiază și concretizează înțelepțește prin simboluri în făptuire și iarăși, cea scrisă, aceeași cu cea naturală, când devine prin rațiune și contemplație unitară și simplă și liberă de simboluri în cei vrednici în virtute și cunoștință, [care] s-au arătat duhovnicește ca cei de sub lege, care înlăturau litera ca pe un acoperământ al Duhului"[6]. În literatura teologică, termenul Revelație (lat. revelo-are) desemnează "lucrarea prin care Dumnezeu se descoperă pe Sine lumii"[7] , "căile pe care Dumnezeu - Cuvântul Le-a ales pentru a comunica cu oamenii"[8] . Sigur că, dacă prima definiție acoperă în întregime înțelesul general al conceptului, cea de-a doua se limitează mai mult la înțelesul de Revelație supranaturală. În realitate, literatura teologică nici nu poate risca utilizarea necontrolată a primei definiții, pentru că "decodorul" amintit mai sus, este tocmai mesajul Revelației supranaturale și atunci suntem forțați a discuta în limbajul acestuia[9].

Părintele Stăniloae arată că "în urma păcatului, [oamenii] au înclinat să vadă universul ca o realitate în sine, nu ca o țesătură de cuvinte sau de porunci consistente ale lui Dumnezeu [...] a fost necesară legea scrisă a poruncilor directe pentru a li se face oamenilor străveziu Dumnezeu nu numai prin ele, ci și prin natură. Numai cei nerobiți total de păcat au putut vedea în legea nescrisă dinainte de legea scrisă cuvintele personale ale lui Dumnezeu [...] Iar la urmă era necesar ca, după ce Și-a făcut auzite cuvintele Sale, să Se arate Însuși Cuvântul, sau Cuvântul cel personal, prin întrupare. Legea naturală duce spre cea scrisă (desigur nu prin ea însăși), iar cea scrisă luminează pe cea naturală. [...] Sfinții dinainte de legea scrisă nu cunoșteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu. Sfântul Maxim înțelege prin legea naturală aceste convorbiri, [...] pentru că ei se întâlneau cu El oarecum prin natură, văzută cu un ochi devenit văzător cu Duhul de care erau umpluți. Ei înțelegeau din cuvintele puține [...] multitudine de cuvinte sau de porunci [...] legea scrisă face pe Dumnezeu străveziu și auzit în inima celui curat"[10].

În privința Revelației naturale, Părintele Stăniloae spune că obiectul ei este "cosmosul și omul, dotat cu rațiune, conștiință și libertate [...] Omul este, deopotrivă, și obiect și subiect al cunoașterii"[11].

Vorbind despre cosmos, Părintele nu se referă la o entitate cu o armonie autonomă sau automată (care sunt accepțiuni ale păgânismului antic sau modern), ci la realitatea creației văzute, a cărei armonie este dată de permanenta lucrare a lui Dumnezeu, în cele mai intime măruntaie ale ei, și care are ca scop căutarea, trăirea și înțelegerea ei de către om. Cele trei

[5] 5făcându-l inutilizabil în lipsa unui decodor, al unui filtru de zgomote

[6] Sf. Maxim Marturisitorul, Ambigua, trad. si note de Pr. Prof.. D. Stăniloae, în col. "Părinți si Scriitori Bisericești", vol.80, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1983, p.149

[7] Pr.Prof.Dr. Ion Bria, Dicționar de Teologie Ortodoxă, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1994, p.336

[8] Idem, Curs de Teologie Dogmatica si Ecumenica, Editura Universității "Lucian Blaga", Sibiu 1997, p.73

[9] La fel, în fizica cuantica nu are prea mare importanța faptul ca microparticulele - în măsura în care exista ca atare - nu își duc acea existența într-o spațio-temporalitate de tip macroscopic. Faptul că informația de la nivelul lor este decodificata prin intermediul unor aparate de măsură macroscopice ne obligă să vorbim despre poziția si viteza microparticulelor. Mai mult, la nivel epistemologic, putem înțelege științele profane si fizica mai ales, ca încercări de a interpreta mesajul Revelației naturale utilizând alte decodoare decât cel al Revelației supranaturale, anume ceea ce numim teorii (științifice)(v.infra)

[10] Ibidem, p.150, nota 181

[11] În epistemologia științelor profane, calitatea omului de subiect al cunoașterii a permis apariția științelor naturale, în timp ce calitatea de obiect a permis apariția matematicii, psihologiei, etc. Nu trebuie să ne surprindă ce se întâmplă atunci cunoștințele naturale ajung la anumite bariere datorate unor limitări ale capacităților omenești: în acel moment omul pare să devină și el un obiect al cunoașterii.

calități ale omului, la care se referă Părintele, sunt legate de ceea ce teologii numesc trihotomism psihologic[12]; pornind la dihotomismul fundamental (trup-suflet, minte-simțuri, literă-duh, etc.), sub asediul ideilor filosofice (platonism, aristotelism și stoicism) unii dintre scriitorii bisericești postapostolici (Irineu, Clement, Origen) au susținut un trihotomism ontologic (”omul este alcătuit din trup, suflet și duh”). Această afirmație s-a dovedit însă a fi prea tare (din punct de vedere logic) - deși părea a fi fundamentată scripturistic, iar pericolul iminent al ereziei apolinariste a făcut pe Sfinții Părinți să nu accepte această variantă ontologică. În același timp, însă, a fost acceptată o altă distincție, tot de origine platonică, între facultățile sufletului rațională *(το λογικον)* ; irascibilă *(το θυμικον)* și poftitoare *(το επιθυμητικον)*. Aceasta are meritul de a putea sugera cum arată chipul Sfintei Treimi în sufletul omului, fără a face afirmații periculoase cu valoare ontologică. În cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul ”cele trei zile în cursul cărora mulțimile stăruie lângă Domnul în pustie [...] sunt cele trei puteri ale sufletului prin care stăruind pe lângă rațiunea dumnezeiască a virtuții și cunoștinței, printr-una adică cercetând, printr-alta dorind, și printr-a treia luptându-se pentru ea, primesc drept hrană nestricăcioasă și întăritoare de minte, cunoștința lucrurilor”[13]. Cunoașterea în sine pretinde ca subiectul ei să dinamizeze toate cele trei facultăți sufletești[14]. Mai mult, dacă această trihotomie este o determinație a Chipului lui Dumnezeu din sufletul omului, lucrarea celor trei facultăți ar trebui să fie înțeleasă în mod perihoretic. Pe de altă parte, Părinții subliniază că în lucrarea firească a celor trei facultăți trebuie să existe o anumită ierarhie; nu atât cea din metafora carului (partea rațională) tras de doi cai nărăvași (părțile poftitoare și irascibilă), cum o prezintă Platon[15], cât mai ales în sensul propus de Sfântul Maxim, în Ambigua 7 b. Aici este introdus pentru termenul *παθος* (=patimă, pătimire, pasivitate, pasiune) un sens care trece dincolo de ”patima din procesul de prefacere sau de corupere a puterii, [la] cea care coexistă prin fire cu lucrurile și ființele create. Căci toate câte au fost făcute pătimesc mișcarea, ca unele ce nu sunt mișcate sau nu au putere prin ele însele”[16]. Lucrarea acestor patimi se face într-o ordine logică cel care ”înțelege, desigur că Îl și iubește pe Cel pe care-L înțelege. Iar dacă îl iubește, desigur că pătimește și tensiunea (extazul) spre El ca spre Cel iubit”[17]. Vedem că lucrarea sufletului trebuie să se întemeieze pe puterea rațională, ca fiind cea care oferă o oarecare siguranță și stabilitate; ea trebuie să se facă prin puterea irascibilă care deschide sufletul spre ceilalți, spre lume, dacă respectă condițiile impuse de raționalitate și nu încalcă limitele libertății; în fine, motorul lucrării este puterea poftitoare, cea care trebuie să asculte de rațiune și să colaboreze armonios cu puterea irascibilă.

Astfel, Sfântul Maxim spune că sufletul a primit de la Dumnezeu [...] pe lângă simțirea înțelegătoare și pe aceea sensibilă, precum pe lângă rațiunea lăuntrică și pe cea rostită, iar pe

---

[12] Lars Thurnberg, Microcosm and Mediator, C.W.K. Gleerrup, Lund, 1965, pp. 179-220

[13] Sf. Maxim Mărturisitorul, Cele patru sute de capete despre dragoste, în Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii, vol.II, trad. și note de Pr.Prof.Dr. D. Stăniloae, ediția a II-a, Editura Harisma, București 1993, p.102

[14] In termenii psihologiei moderne, cele trei facultăți ale sufletului corespund,într-o simplificare schematică, la intelect, voință și sentiment. Calitățile de raționalitate, conștiință și libertate apar atunci ca limitele în care poate avea loc lucrarea după fire a celor trei facultăți sufletești. In urma căderii, prin opacizarea creației, se poate spune că limitele amintite mai sus au devenit greu vizibile pentru ochii sufletești; în aceste condiții, voința își poate dori robia, sentimentul poate trăi bucuria unor stări respinse de conștiință, iar intelectul poate argumenta axiologic fapte sau acțiuni iraționale. Atunci când fie numai una din ele lipsește, sau lucrează în chip nefiresc putem vorbi cel mult de cunoașteri parțiale, cum ar fi cele de tip logic, emoțional și volitiv (atunci când lucrează solitar numai câte una din cele trei facultăți sufletești). In cazul cunoașterii empirice, avem o bună folosire a inteligenței și sensibilității, dar fără utilizarea concretă a voinței în timp ce în cazul cunoașterii de tip experimental voința este utilizată, dar într-un sens greșit (încălcându-se libertatea de manifestare a creației - v. infra). Cunoașterea ipotetico-deductivă de tip popperian (v. infra) se realizează prin buna întrebuințare a inteligenței și nefolosirea în mod concret a sensibilității, coroborate cu o bună utilizare a voinței, în timp ce la cunoașterea ipotetico-deductivă prin ipoteze ad-hoc (care nu permit verificarea), coroborarea se face cu întrebuințarea tiranică a voinței

[15] Platon, Opere, vol.IV, Editura Stiințifică și Enciclopedică, București, 1983 p.175 (253 c d) Metafora este preluată și de către Părinții Capadocieni.

[16] Ambigua... op.cit., p.73

[17] Ibidem, p.74

lângă mintea înţelegătoare şi pe cea pătimitoare”. Explicaţiile Părintelui Stăniloae la acest punct sunt: ”sufletul are minte, raţiune şi simţire. Fiecare din acestea are o funcţie cognitivă îndoită. Simţirea are o funcţie înţelegătoare şi una sensibilă [...] o simţire a minţii [...] e o simţire a prezenţei lui Dumnezeu [...]. Sfântul Maxim vorbeşte de o senzaţie înţelegătoare care sesizează şi întregul producător de senzaţii. Raţiunea pe de o parte defineşte un lucru, pe de altă parte îl exprimă [...] de aceea grecii au acelaşi nume pentru raţiune şi cuvânt *(λογος)*. Mintea are o funcţie înţelegătoare, prin care sesizează în mod activ o realitate, şi alta pătimitoare, căreia i se impune o realitate fără nici o contribuţie activă a ei. Liber de patimi este cel [...] care-i supune părţii cugetătoare a sufletului partea irascibilă şi poftitoare, care împreună formează partea pătimitoare, după cum cei pătimaşi îşi supun partea cugetătoare, celei pasionale [...]. Desigur, această ridicare a puterilor sufleteşti se face prin lucrarea harului”(nota 102)[18]. În cuvintele lui Polycarp Sherwood: ”orice element al sufletului este dublu (determinat) (twofold): mintea este intelectuală şi pasivă (fantezia); raţiunea este imanentă şi transcendentă; simţirea este intelectuală şi sensibilă”[19]. Thunberg adaugă: ”aceste dihotomii condiţionează mişcările sufletului şi nu numai că salvează caracteristicile individuale [ale părţilor sufletului], dar explică, de asemenea, şi mişcarea naturală de la cele de jos la cele înalte (from lower to higher). [...] Se vede aici o expresie a fidelităţii Sf. Maxim faţă de principiul calcedonian al unirii fără ”silnicie (violation) şi al diferenţei ca pre-condiţie pentru unire”[20]. Trihotomia cinetică: minte, raţiune şi simţire este discutată de Sf. Maxim în Ambigua 10.3: ”sfinţii au cunoscut că sufletul are trei mişcări generale, adunate într-una: cea după minte, cea după raţiune, cea după simţire. Cea dintâi este simplă şi cu neputinţă de tâlcuit; prin aceasta, sufletul mişcându-se în chip neînţeles în jurul lui Dumnezeu, nu-L cunoaşte în nici un fel, din nimic din cele create [...]. A doua determină după cauză pe Cel necunoscut; prin aceasta sufletul, mişcându-se în chip firesc, îşi adună prin lucrare ca pe o ştiinţă toate raţiunile naturale ale Celui cunoscut numai după cauză, raţiuni ce acţionează asupra lui ca nişte puteri modelatoare. Iar a treia este compusă; prin ea sufletul, atingând cele din afară, adună în sine, ca nişte simboluri, raţiunile celor văzute”[21].

Se poate sesiza o relaţie între trihotomia cinetică şi cea a facultăţilor sufleteşti. Dacă structura după care lucrează cele trei puteri sufleteşti este cea (static)-ierarhică amintită mai sus, înţelegem că mişcarea pe care structura dihotomică a funcţiilor cognitive o poate explica[22] este tocmai *propagarea naturală a informaţiei* de la puterile pătimitoare spre cea raţională.

Dacă, din anumite motive, această *propagare* nu se produce, mişcarea naturală a sufletului este cea după simţire (în forma intelectuală, dacă structura puterilor sufleteşti este cea firească, respectiv în forma sensibilă, dacă ierarhia lor este răsturnată). Dacă *propagarea informaţiei* se produce, înseamnă că structura este cea firească, dar faptul că informaţia trebuie să se *oprească* la partea raţională, mişcarea corespunzătoare este cea după raţiune, în forma imanentă - dacă raţiunile seminale ale lumii, modelând sufletul, sunt transmise apoi şi altor suflete, într-o formă discursivă[23], respectiv în forma transcendentă, dacă acelea nu sunt comunicate sau comunicabile în exterior. În privinţa mişcării după minte, Părintele Stăniloae subliniază un aparent paradox, în cuvintele: ”totuşi, Sf. Maxim numeşte mişcare şi această experiere indefinibilă a lui Dumnezeu”[24]. O prezentare complexă a acestei *mişcări* o întâlnim în Răspunsuri către Talasie: ”orice minte încinsă cu putere dumnezeiască are alături de sine ca pe

[18] Ambigua ...op.cit., p.114
[19] Polycarp Sherwood, The Earlier Ambigua, în Studia Anselmiana, fasc.XXXVI, ”Orbis Catholicus”, Herder, Romae, 1955 p.35
[20] Microcosm... op.cit., p.218
[21] Ambigua ...op.cit., p.111
[22] Microcosm... op.cit., p.183
[23] E important de subliniat faptul că mişcarea după raţiune a sufletului nu poate fi identificată nici prin produsele cognitive, nici prin structurile sufleteşti implicate, cu ştiinţele profane. Am arătat mai sus că acestea pot oferi cel mult cunoaşteri parţiale
[24] Ambigua ...op.cit., p.111, nota96

niște bătrâni sau căpetenii, în primul rând, puterea rațiunii, din aceasta născându-se credința cunoscătoare [...] și nădejdea [...]. În al doilea rând are puterea poftitoare prin care ia ființă iubirea de Dumnezeu [...]. În sfârșit mai are lângă sine puterea iuțimii prin care se aprinde cu tărie de pacea dumnezeiască, îmboldind mișcarea poftei spre dorirea lui Dumnezeu”[25]. Cele trei puteri sufletești conlucrează sub chipul credinței, dragostei și păcii. Elementul esențial este *astuparea* izvoarelor cugetelor care curg în suflet, al chipurilor și nălucirilor sensibile, precum al înțelesurilor lucrurilor materiale, lăsând astfel lucrarea rațională să străbată prin mijlocirea percepției drumul spre realitățile inteligibile[26]. Caracterul tainic al acestei mișcări, înlesnit de izolarea față de cele sensibile sau materiale, împreună cu faptul că cele trei puteri sufletești nu mai formează o structură static-ierarhică, ci conlucrează în chip dinamic ne fac să credem că acest mod al mișcării sufletului este unul perihoretic: sufletul este în acest fel o icoană a Chipului lui Dumnezeu, al Sfintei Treimi. Dialectica apofatic-catafatic este transparentă aici prin dubla funcție cognitivă a mișcării după minte, anume cea pasivă și cea intelectuală.

2.1. Cunoașterea rațională și importanța ei în cadrul Revelației

În legătură cu *opacizarea* creației ca urmare a căderii protopărinților, Părintele Stăniloae arată că neascultarea, mândria și pofta egoistă au produs o restrângere a cunoașterii lui Dumnezeu, ca și o restrângere a modurilor de manifestare ale acesteia. ”Cunoștința restrânsă e adaptată înțelegerii lumii ca ultimă realitate [...], pasiunilor și mândriei umane, sub puterea cărora a căzut [...]. Ea vede în creație un vast obiect opac și ultim fără nici o transparență, fără nici un mister, care o depășește”. Această cunoștință este adaptată omului nedezvoltat duhovnicește, în același timp înhibând această dezvoltare. Ea are aparența unei completitudini, în sensul indicat de afirmația *ironică* din Facere: ”Iată acum Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul” (Fac. 3, 22). ”Greutatea de a cunoaște caracterul transparent al creației și al persoanei proprii [...] vine și din faptul că acestea nu pot opri procesul de corupere” care se sfârșește prin moartea biologică. Numai prin Hristos, ca Dumnezeu întrupat, părțile divergente ale Creației se recompun, făcând posibilă viitoarea transfigurare. Părintele subliniază, însă, faptul că în viziunea ortodoxă, lumea nu a luat un chip *total* opac, iar cunoașterea nu s-a restrâns cu totul la o cunoaștere adaptată unei astfel de opacități complete[27].”Lumea devine netransparentă [...] nu numai prin faptele oamenilor, ci și prin actul lui Dumnezeu, Care-Și retrage unele energii ale Lui din ea”. Oamenii nu mai văd lumea ca *grădină* prin care ”umblă Dumnezeu” (Fac. 3, 8). Pe de altă parte, iadul este un loc în care opacizarea duce la ”întunericul cel mai dinafară” (Mt. 8, 12), la ”o îngrămădire de umbre halucinante purtate de mișcări haotice”[28].

Părintele Stăniloae a introdus, cu referire la materie, noțiunea de *raționalitate plasticizată*. Această intuiție a Părintelui a fost contemporană cu strigătul de uimire al fizicienilor, care, ajungând cu investigațiile privind structura materiei la o anumită profunzime (v.infra), au avut senzația că acolo se reflectă cumva chipul sufletului omenesc. Explicațiile Părintelui trimit la sinonimele concret, palpabil, sau vorbesc de plasticizare ca și ”chip al nesfârșit-de-complexei raționalități divine”. Trupul omenesc este ”cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată”. În acest timp, sufletul este diferit de raționalitatea plasticizată, fiind una conștientă, vie, depărtând și trupul de la calitatea de a fi o simplă raționalitate plasticizată. Sufletul este produsul Spiritului conștient etern Care, prin gândirea principiilor raționale ale materiei și plasticizarea lor, creează - legat de acestea - ceva care să gândească de asemenea

[25] Răspunsuri..., op.cit., pp.192-193
[26] Ibidem, p.194
[27] Dogmatica I ...,op.cit., pp.324-325
[28] Ibidem., p.327

aceste principii[29]. Sufletul are capacitatea de a aduna și influența, prin intermediul trupului, întreaga lume, în care este inclus și el însuși. Aducerea la existență a sufletului s-a făcut printr-o reduplicare a Spiritului Creator în planul creat și nu prin simpla gândire și poruncă a Lui. Caracterul de a fi Subiect al lui Dumnezeu se transferă implicit și omului, împreună cu determinația necesară a oricărui subiect, adică chemarea la dialog[30]. Temeiul dialogului Dumnezeu-om se află în însuși dialogul dintre Subiectele divine. Conștiința creată este adusă la existență în legătură cu realitatea plasticizată a lumii, pe care, după Creație, Logosul continuă să o gândească și să o conducă spre starea în care această conștiință creată poate să existe și să funcționeze. Pentru aceasta, Dumnezeu se folosește și de un impuls spre dezvoltare care există în raționalitatea plasticizată și a cărui existență a fost exagerată de teoria ateistă a evoluționismului.

Într-adevăr, oricât de pregătită ar fi apariția trupului uman de către această evoluție naturală spre el, ca trup propriu-zis el nu poate exista decât odată cu sufletul, după cum nici sufletul nu poate pre-exista trupului. Acest început concomitent face de neînțeles trupul și sufletul luate separat[31]. Din acest motiv, credința ortodoxă preferă să nu vorbească despre *spiritul* uman, ci doar despre suflet. Potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul sufletul și trupul nu se pot uni nici sub acțiunea unei forțe exterioare, nici ca urmare a unei afinități, ci doar prin Creația primordială și apoi prin naștere[32]. Trupul este un *aparat* de o sensibilitate nesfârșit de complexă, care poate percepe toată vibrația lumii, după cum tot prin el se exprimă relația persoanei umane cu lumea. Prin trup omul se intercalează în intimitatea naturii, întrerupând procesele naturale și stabilind legături voite - expresii ale libertății creatoare, prin existența căreia înțelegem că omul nu se poate reduce la existența trupului material[33]. Pe de altă parte, dacă omul ar fi juxtapunere a spiritului cu trupul, primul nu ar putea fi părtaș puterilor pătimitoare, iar trupul nu ar putea fi părtaș calității de subiect. Credința răsăriteană acceptă cunoașterea directă a lui Dumnezeu, dar nu prin intermediul unui *νους* separat de trup, ci al minții, a cărei constituție resimte faptul vieții în trup, desigur, cu condiția purificării prealabile a trupului. În cuvintele Sfântului Grigorie Palama: ”Cea mai mare rătăcire elină și izvorul a toată necredința... este a ridica mintea nu din cugetarea carnală, ci din trupul însuși, pentru a o face să se întâlnească acolo sus cu vederile mintale [...]. Nu vi s-a spus: ”trupurile noastre sunt templul Duhului Sfânt Care locuiește în noi?” (1 Cor. 6, 19). De ce a așezat Dumnezeu mintea (*νους*) în trup? A săvârșit prin aceasta un rău? Noi socotim că e un rău ca mintea să fie în cugetări rele, dar nu e un rău să fie în trup”. Pentru Sfântul Grigorie lăsarea minții în cugetări abstracte, desprinse de ființa integrală a omului este o rătăcire de la calea spre Dumnezeu[34].

În urma acestui excurs prin viziunea Părintelui Stăniloae cu privire la constituția omului, înțelegem o dată în plus importanța teologică a trupului și a întregii creații văzute, și de aici importanța cunoașterii raționale, ca modalitate esențială de manifestare a Revelației naturale.

În legătură cu rațiunile lucrurilor și distincția pe care o fac Sfinții Părinți între (*λογος*) (rațiunea strictă, obiectivă) și *νοημα-νοησις* (sensul), Părintele Stăniloae introduce distincția între cunoașterea rațională strictă și înțelegerea sensurilor printr-un act cunoscător sintetic și direct - intuiția. Aceste sensuri sunt date de legăturile nesfârșite și mereu noi care se stabilesc între logosurile parțiale ale lucrurilor, logosuri care se adună în logosuri din ce în ce mai generale și în care sunt cuprinse sensurile și rațiunile componentelor, dar și al celor cu care sunt legate. Sensul unic suprem al tuturor acestor sensuri este Logosul divin[35]”. Lumea se luminează

[29] Idem, Teologia Dogmatică Ortodoxă - pentru Institutele Teologice, ediția I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p.375
[30] Ibidem., pp.376-377
[31] Ibidem., p.378
[32] Ibidem., p.380
[33] Ibidem., p.382
[34] Ibidem., pp.384-385
[35] Teologia Dogmatică I, ...ed.II, op.cit., p. 239

în relația ei ontologică cu Dumnezeu, care este sensul ei suprem. Lumea este deosebită de Dumnezeu, dar nu e despărțită de El nici în existența ei, nici în sensul ei”. Între rațiunea strictă și intuiție nu este o prăpastie gnoseologică, ci rațiunea analitică este călăuzită de sensurile mai înalte descoperite de rațiunea intuitivă, progresând în cunoașterea lucrurilor și a legăturilor dintre ele, convingându-se ”la fiecare treaptă că nu a ajuns la explicația totală și finală a realității”. În același timp rațiunea intuitivă reușește să descopere sensurile mai înalte relative la fiecare treaptă atinsă de rațiunea analitică. Avem exprimat aici un optimism gnoseologic total, pe care, dacă l-am raporta numai la starea de fapt din zilele noastre, încă dominată de paradigma științei triumfătoare prin eșecuri (v.infra) ar părea chiar naiv. Dar el este fundamentat pe scrierile și experiența Părinților Bisericii, iar condițiile în care el este operant sunt clar exprimate de Părintele Stăniloae prin expresia: ”omul care își trăiește complet existența sa”.

Mai mult decât atât, această cunoaștere a rațiunilor lucrurilor nu este o ”disciplină facultativă”, ci omul are ”datoria față de Dumnezeu de a cunoaște această operă [ce a fost] creată la nivelul capacității rațiunii umane de a o sesiza [...] în vederea căreia a creat pe om cu o rațiune adecvată ei”. Rațiunile lucrurilor posedă chiar o anumită permanență, necesară pentru posibilitatea rațiunii umane (caracterizată de o astfel de permanență) de a se adecva lor. Dar omul se folosește și de mișcarea naturii, adecvând-o la nevoile sale, care sunt și ele în permanentă schimbare[36]. Faptul că omul poate trăi între lucruri și le poate adapta permanent nevoilor sale, dovedește, potrivit Părintelui Stăniloae, atât raționalitatea lucrurilor cât și elasticitatea lor în cadrul unei raționalități mai generale. ”Este imposibil să distingi ce este plasticitate sesizată prin simțuri sau ce este structură rațională în lucruri”[37]. Omul reușește să gândească și să vorbească despre lucruri pentru că Dumnezeu le-a gândit mai întâi pe măsura omului. Această gândire și vorbire a omului poate fi considerată un răspuns la vorbirea lui Dumnezeu către el prin lucruri. Prin îndemnul pe care Dumnezeu L-a adresat lui Adam de a da nume lucrurilor (Fac.2, 19-20), El a inițializat dialogul cu omul. Activitatea onomatopoetică a omului este una constitutiv comunitară (o limbă, sau un limbaj, se învață prin efort, dar și prin dialog cu alții)[38].

2.2. Mișcarea: Sf. Maxim vs. Origen

Problema mișcării (*κινησις*) a fost o permanență a filosofiei antice grecești, soluția ei variind între cele două extreme: cea parmenidiană (mișcarea este o imposibilitate logică) și cea heraclitiană (”fluviul existenței” - *παντα ρηι*), între fidelitatea față de paradigma metafizică dominantă și nevoia de înțelegere mai profundă a realității imediate. Soluția de echilibru a fost cea platonică, în care se acceptă că sufletul (cel înrudit cu *ειδε* -le) este purtător de automișcare (*αυτοκινητον*), ceea ce îi conferă calitățile de nemurire și de sursă a mișcării pentru alte lucruri[39], mergând chiar până la afirmarea existenței unui *ειδος* pentru *κινησις*[40]. Mai târziu, pentru Plotin, sufletul are o dublă orientare; prin întoarcerea feței de la Unul (*το εν*), el devine multiplu, și astfel, generator de mișcare[41].

Creștinismul nu a venit ca o altă soluție pentru astfel de probleme. Înainte de Întrupare, adică înainte de producerea mutației ontologice în structura creației, chiar dacă *λογοι σπερματικοι* reușeau să indice întrucâtva sensul existenței create, totuși Sensul final nu era prezent în sânul acesteia, astfel că, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel (Rom.1, 22-23), oamenii au acceptat ca sensuri finale altfel de *λογοι* născociți de mintea omenească. Pentru

[36] Ibidem, p.240
[37] Ibidem, p.241
[38] Ibidem, pp.242-243
[39] Platon, Opere, vol.IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983 p.175 (253 c d)
[40] Ibidem, p.365 (254d)
[41] Francis Peters, Termenii filozofiei grecești, Editura Humanitas, 1993, p.247-248

lumea elenistică ei au fost dați de ceea ce am numit mai sus paradigma metafizică. Creștinismul nu oferă soluții pentru problemele omenești care să aibă noimă (*νοημα*) în această paradigmă: ”cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie” ,”Hristos cel răstignit: pentru iudei sminteală; pentru neamuri, nebunie” (1 Cor.1; 18, 23). Cauza epistemologică a oricărei erezii ar putea fi chiar această persistență într-o paradigmă, într-un ansamblu de sensuri și legături din care lipsește lucrarea Dumnezeului Celui Viu. Aceasta a fost și problema cu care s-au confruntat primii *filosofi* creștini, adică acei scriitori bisericești care, nevoind să rupă legătura cu Biserica, au căutat să construiască o punte de legătură cu înțelepciunea acestui veac: Sf. Iustin, Clement Alexandrinul, Origen. Succesele sau insuccesele lor nu au depins atât de mult de tipul de învățătură filosofică pe care au încercat să-l creștineze, cât de modul de abordare al problemei, adică de renunțarea la paradigma metafizică.

În cazul lui Origen se pare că acest lucru nu s-a produs. Condamnarea lui la Sinodul endemic din 543 de la Constantinopol, despre care s-a spus că ar fi vizat mai curând origenismul, adică influența operei lui asupra altor teologi, poate fi înțeleasă chiar în acest sens. Pentru că alternativele ipotetice[42] cu conținut eretic au fost îmbrățișate ulterior de origeniști tocmai ca urmare a rezonanței cu structura paradigmatică metafizică. ”Origenismul vrea să fie creștin, dar nu reușește să se sustragă influențelor elenist-gnostice [...]. Faptul dominant prin care spiritele ies din unitate și se readună în ea este libertatea voinței și prin aceasta vrea să fie creștin [...]. Dar ce fel de libertate este aceea care le readună pe toate [...] apoi le face să cadă iarăși din unitate, *și așa, la nesfârșit, conform unei legi implacabile*”[43] spune Părintele Stăniloae. Se remarcă una din determinațiile paradigmei metafizice, anume aceea că mișcarea în istorie nu poate fi decât ciclică. După Sherwood, Sf. Maxim ar fi evitat să combată în Ambigua consecințele hristologice ale ereziilor origeniste[44]. Părintele Stăniloae arată, însă, că tocmai susținerea pe care monoenergismul o avea în origenism l-a îndemnat pe Sf. Maxim să aducă în discuție o operă care fusese condamnată deja, cu un secol în urmă[45].

În Ambigua 7, Sf. Maxim tâlcuiește un fragment din ”Cuvântul 14 despre iubirea de săraci” al Sf. Grigorie Teologul: ”... noi, care suntem parte a lui Dumnezeu și am curs de sus, să privim în lupta noastră cu trupul pururea spre El”. O hermeneutică facilă (marcată de criteriile metafizicii) ar putea identifica aici: Unitatea originară (Henada), mișcarea păcătoasă cauzată de o *plictiseală metafizică* (*κορος*), transformarea spiritelor în suflete, în funcție de îndepărtarea lor de Henadă, prin crearea lumii corporale și legarea lor de trupuri; la urmă, restaurarea universală ca urmare a mișcării retrograde și reabsorbția spiritelor în Henadă. După prezentarea unei astfel de hermeneutici, Sf. Maxim arată că dacă spiritele din Henadă ar fi de o ființă cu Unul, nu ar putea suferi mișcarea, întrucât aceasta este posibilă numai pentru cele care și-au primit existența din nimic[46]. O consecință logică a ideii de restaurare a stării inițiale este, după cum am văzut, aceea că nu există nici un motiv ca toată istoria să nu se repete ciclic. În cazul în care această ciclicitate este dată de o legitate implacabilă; ”ce ar putea fi mai jalnic [...] decât a nu avea și spera nici o temelie nemișcată pentru fixarea lor în bine ?”, în timp ce în cazul în care căderile sunt datorate libertății: ”dacă ar spune că pot să se oprească, dar nu vor”, ”în cazul acesta Binele nu va fi dorit de ele pentru el, ca bine, ci pentru contrariul lui, ca unul ce nu e vrednic de iubire prin fire, sau în mod direct”[47]. Sherwood identifică în acest loc un argument *prin reducere la absurd*: ”întotdeauna va fi o posibilitate de alegere între bine și rău: dorința de a experimenta este un motiv (suficient) pentru a determina alegerea răului”[48], ergo: întotdeauna va fi ales răul;

[42] Ambigua..., op.cit., p.9
[43] Ibidem, p.18
[44] Ibidem, p.16
[45] Ibidem, p.26
[46] Ibidem, p.69
[47] Ibidem, p.70
[48] The Earlier Ambigua ...op.cit., p.186

dar pentru că, prin definiție, acesta nu poate fi dorit la nesfârșit, eșecul va determina în final alegerea binelui[49]. Concluzia amintită mai sus se deduce de aici. Din absurditatea ei, rezultă absurditatea premisei (QED).

Elementul esențial în analiza mișcării făcută de către Sf. Maxim este acela că nici un lucru creat nu poate "să fie sau să devie după ființă fără relație sau calitate (*αποιον*)[50]. Acest lucru înseamnă că mișcarea creaturilor nu poate înceta, după cum nu poate fi vorba de o existență a lor anterioară mișcării. Pentru a exprima acest lucru, am văzut că el introduce înțelesul de *patimă pozitivă*[51]. Plecând de la acest înțeles, Sf. Maxim îl tâlcuiește pe cel al libertății (*αυτεξουσιον*), care, pe de o parte a fost poarta prin care a intrat la noi "stăpânirea stricăciunii"[52] (al cărui efect pervers a fost acela de a plăti exercițiul libertății, tocmai cu roadele ne-libertății, patimile în sensul restrâns) și care, în această stare, nu se poate exercita după fire, decât într-un singur fel: Dar nu cum Eu voiesc, ci cum Tu voiești" (Mt.26, 39), deci prin alegerea liberă a patimei pozitive, evitându-se astfel și suportarea patimilor în sensul restrâns. Acest argument nu diferă foarte mult de cel prin reducere la absurd de mai sus. Diferența este însă esențială, pentru că în primul caz libertatea are de ales între *αποιον* și noutatea determinațiilor sau relațiilor multiple, caz în care pericolul plictiselii metafizice este inevitabil, pe când în argumentația pozitivă alegerea se face între patima pozitivă și fuga de aceasta (fugă urmată de consecințele amintite mai sus); desigur, plictiseala metafizică este legată de o sărăcie a determinațiilor sau relațiilor, de unde se poate trage concluzia că un suflet purificat (care are discernământul necesar) va căuta să aleagă patima pozitivă, întrucât fuga aduce, în sine, o sărăcire a determinațiilor, un deficient de existență.

Tot aici, Sherwood arată: "logosul natural (*λογοςφυσεως*), voința naturală, natura de o parte, iar de cealaltă parte: modul de existență, voința gnomică, alegerea, persoana. Auto-determinarea și libertatea țin în primul rând de natură, și numai în mod derivat de persoană [...]. O plictiseală de un bine cunoscut cu adevărat devine de neconceput, pentru că experiența răului nu este o împlinire a naturii. Răul este propriu-zis *non-existență* (*ανυπαρξια*). Experiența lui nu poate forma un ingredient necesar al dorului nostru după bine, care este prin sine de dorit"[53].

Tâlcuind fragmentul amintit din Sf. Grigorie, Sf. Maxim arată că în Dumnezeu "sunt fixate ferm rațiunile tuturor [...]. El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor [...]. Fiecare își primește existența efectivă la timpul potrivit"[54]. "Deci fiecare dintre îngeri și dintre oamenii mintali și raționali este și se numește parte (*μοιρα*) a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea după care a fost creat, care este la Dumnezeu[55].

2.3. Logosologia Sf. Maxim Mărturisitorul

Un eseu al teologului american Paul Blowers, sistematizează concepția Sf. Maxim Mărturisitorul despre Logos și *λογοι*[56].

Sf. Maxim a căutat să opună teoriei privind căderea din Henadă a spiritelor (*νοες; λογικοι*) în trupuri, viziunea unei creații bogată și fundamentată în Sfatul de taină al lui Dumnezeu. Mulțimea de *λογοι* ai creațiilor inteligibile și sensibile exprimă voința Lui eternă, fiind, însă, simple intenții (*θεληματα*) în legătură cu creaturile Sale[57]. Sf. Dionisie le numește

[49] Nu suntem departe aici de exclamația Fericitului Augustin: "O, felix culpa!"
[50] Ambigua..., op.cit., p.73
[51] Ibidem, p.73
[52] Ibidem, p.75
[53] The Earlier Ambigua..., op.cit., p.204
[54] Ambigua..., op.cit., p.83
[55] Ibidem, p.81
[56] Paul Blowers, The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism, în Origeniana Quinta, Robert J. Daly (ed.), Peeters Press, Leuven, 1992, pp. 570-576
[57] Ibidem, p.570

”predestinări și voiri dumnezeiești”, ”modele” și ”rațiuni de ființă făcătoare și în mod unitar preexistente”[58]. Sf. Maxim spune aici că ”Platon a privat pe Dumnezeu în mod nedemn și nevrednic de idei și modele. Părintele acesta (Sf. Dionisie), s-a folosit de cuvânt și a explicat noțiunea în mod bine-credincios. A socotit voirile dumnezeiești definitorii și făcătoare; pe de o parte pentru că numai prin voința Lui dă existență și face toate; pe de alta, pentru că cele ce sunt se fac în chipuri diferite”[59], în timp ce în Ambigua 7 g subliniază că folosirea acestor termeni de către Sf. Dionisie nu implică o predestinare pentru ființele raționale[60]. ”Valoarea lor nu stă în simpla lor reductibilitate la un singur *λογος*, ci în imaginea pe care o fac în legătură cu mișcările stabile și progresive ale mulțimii [nesfârșit] de bogat-variate de existențe în cadrul Proniei divine” .

Sf. Maxim vorbește și el despre *λογοι* pentru pronie (*προνοια*) și pentru judecată (*κρισις*), dar cu alte înțelesuri decât la Origen: *προνοια* nu este planul divin pentru restaurarea Henadei, iar *κρισις* nu este decretul de pedepsire al spiritelor căzute. La Sf. Maxim cele două cuvinte împreună desemnează planul Logosului de conducere a creaturilor Sale spre deplina împlinire ; care este dată de ”strălucirea plină de lumină a vieții”[61]. ”Cosmosul nu este o henadă degenerată spiritual, care încearcă să-și revină din urmările unei greșeli preistorice [...], ci un compus spiritual-material, care progresează de la un *αρχη* natural la un *τελος* supranatural. Prin relația providențială Logos - *λογοι*, eternitatea și istoria, unitatea și diversitatea, sunt adunate într-un scop divin coerent (și totodată tainic)”. Blowers amintește de funcția profetică și revelațională a - *λογοι*-lor ca simboluri ale ”viitorului” în raport cu prezentul în cadrul Iconomiei divine și aduce în discuție analiza Sf. Maxim asupra modalității prin care taina identității Logos-Hristos se descoperă minții omenești, simultan și alternând creația cu scriptura ”așa cum e simbolizată prin hainele pline de slavă ale lui Hristos: legea naturală și legea scrisă sunt iconomii integral-relaționate ale aceleiași Revelații: creația este o carte, și totodată Scriptura este un cosmos”[62], sau, în cuvintele Sf. Maxim, ”fiecare e una în esență cu cealaltă [...] fiecare descoperă și acoperă aceeași Rațiune [Logos]: o acoperă prin literă și prin ceea ce se vede, o descoperă prin sensul a ceea ce este nevăzut. Căci precum atunci când numim veșminte cuvintele Sfintei Scripturi iar înțelesurile lor le cugetăm ca trupuri ale Rațiunii, prin cele dintâi o acoperim, prin cele de al doilea o descoperim, tot așa când numim chipurile și figurile văzute ale lucrurilor veșminte, iar rațiunile după care au fost făcute le cugetăm ca trupuri, prin cele dintâi o acoperim, prin cele din urmă o descoperim[63]. Blowers arată că epistemologia simbolică a Sf. Maxim își are rădăcinile în chiar Taina Întrupării: ”Hristos-Cuvântul se întrupează sau se în-scrie în cuvintele sensibile ale Scripturii ca și în fenomenele creației, fără să aducă atingere dumnezeirii Sale”; în același timp, *λογοι* scripturii și creației (luați separat) conduc la o oarecare cunoaștere a lui Hristos-Cuvântul în manifestarea Sa iconomică de Dătător-al-legii și de Creator, iar prin contemplarea acestor *λογοι* de la nivel sensibil, lumea și scriptura devin treptat transparente pentru Iconomia divină. Funcția lor simbolică este aceea de a ridica mintea ascetică de la cele sensibile la cele inteligibile (dar în același timp, simbolurile sensibile pot deveni capcane pentru cei infirmi duhovnicește). Acest lucru nu înseamnă că lumea corporală este doar un rău necesar scopului spiritual, ci, dimpotrivă, ea ține de plenitudinea naturală dată de întrepătrunderea și perihoreza realităților sensibile și a celor inteligibile[64]. În cuvintele Sf. Maxim: ”cosmosul este unul și neîmpărțit, cu toată deosebirea părților sale. Dimpotrivă, el

[58] Sf. Dionisie Areopagitul, Opere complete și Scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996, p.161
[59] Ibidem, p.209
[60] Ambigua..., op.cit., p.88
[61] Răspunsuri..., op.cit., p.254
[62] The Logology..., op.cit.,, p.571
[63] Ambigua..., op.cit., pp.132-133
[64] The Logology..., loc.cit

înfățișează și deosebirea părților [...] făcându-le să se raporteze la unitatea și neîmpărțirea sa [...] fiecare din ele străbătând întreagă în cealaltă și amândouă împlinindu-l cum împlinesc părțile un întreg, și el împlinindu-se prin ele ca întreg, în chip unitar și integral. Căci întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil în chip tainic, prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; și întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minții [...]. Iar dacă prin cele ce se văd, se privesc cele ce nu se văd, cum s-a scris, cu mult mai vârtos vor fi înțelese prin cele ce nu se văd cele ce se văd, de către cei dedați contemplației duhovnicești"[65]. Pentru Thunberg, Sf. Maxim vede ca funcție simbolică a *λογοι*–lor aceea de a fi instrumentele de sfințire și îndumnezeire prin care Hristos-Cuvântul, în calitate de Centru al lumii, dar și al operei de mântuire, aduce mintea spre Sine într-un proces de creștere spirituală. Afirmarea calității de exercițiu duhovnicesc a contemplației din creație (*φυσικη θεορια*) se înscrie în strategia de respingere a origenismului[66]. Deși mintea caută să descopere unitatea în Logos, diferențierea lor nu poate dispărea în întregime, contemplarea naturală fiind afirmarea diferențierilor existente în creație și, în același timp, un enunț prin negație al unității acesteia în Hristos-Cuvântul. În Ambigua 10.19 Sf. Maxim tâlcuiește cele cinci moduri (*τροποι*) ale contemplației naturale, anume: esența (*ουσια*), mișcarea (*κινησις*), diferența (*διαφορα*), amestecul (*κρασις*) și poziția (*θεσις*). Esența este învățătoarea teologiei, ca fiind purtătoare categoriei cauzalității. Mișcarea este cea care arată pronia lucrurilor, diferența este descoperitoarea judecății: amestecul este simbolul liberului-arbitru, iar stabilitatea este învățătoarea moralității voluntare. Dacă amestecul și stabilitatea sunt unite cu diferența și mișcarea (respectiv), cei trei *τροποι* rămași, sunt, pe lângă o imagine a Sfintei Treimi, și o imagine a cosmosului: cer, pământ și diferența (=omul)[67]. Atributele lui Dumnezeu și reflectarea lor în structura creației

3. Atributele lui Dumnezeu și reflectarea lor în structura creației

Teologia ortodoxă identifică, într-un fel, atributele lui Dumnezeu cu lucrările, cu *ενεργειαι* Lui necreate. Mai exact, spune Părintele Stăniloae, "noi nu cunoaștem atributele lui Dumnezeu decât în dinamismul lor, și în măsura în care ne împărtășim de ele". Atributele "există într-un mod simplu și neînțeles în Dumnezeu", dar noi nu experiem "decât lucrările Lui variate, referitoare la lume, adică în relație cu noi"[68]. Mai mult decât atât, ținând cont de relația dintre energiile necreate și *λογοι*, ne așteptăm la o reflectare a acestor atribute în structura *λογοι*-că a creației.

3.1. Absolutitatea lui Dumnezeu și structura relațională a creației

Părintele Stăniloae spune: "cea mai cuprinzătoare însușire a lui Dumnezeu este *absolutitatea*. Ea înseamnă independența Lui de orice. El nu depinde de nimic și toate depind de El. El e cu totul de Sine. El are în Sine existența; mai bine zis plinătatea inepuizabilă și nemicșorabilă a existenței. El nu are nevoie de nimic din afară de Sine și nu așteaptă de la nimeni nimic. El nu se află prin ființă și din nevoie cu nimic și cu nimeni în relație (*σχεσις*)"[69].

Dumnezeu Si-a dezvăluit această însușire pentru prima dată lui Moisi, în teofania rugului aprins: "atunci Dumnezeu a răspuns lui Moisi: Eu sunt Cel ce sunt" (Ieș.3, 15). Despre această existență, Sf. Maxim spune: "elinii, spunând că ființa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci și că numai calitățile din jurul ființei le au de la El, susțineau că ființa nu are nimic contrariu și contradicția este numai între calități. Noi însă zicem că numai ființa dumnezeiască

[65] Sf. Maxim Mărturisitorul, Mystagogia. Cosmosul și sufletul - chipuri ale Bisericii, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pp.16-17
[66] Microcosm ...op.cit., p.82
[67] Ambigua ...op.cit.,p p.132-134
[68] Dogmatica I ...,op.cit., pp.104-105
[69] Pr. Prof.. D. Staniloae, Dumnezeu este Iubire, în Ortodoxia, an XXIII, nr.3 (1971), p.374

nu are nimic contrariu, ea fiind veşnică şi infinită şi dăruind şi altora veşnicia. Fiinţa lucrurilor, însă, are contrară ei neexistenţa. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururea sau să nu existe”[70].

Teologia scolastică a denumit această calitate aseitate (ens a se). Părintele Stăniloae arată că scolastica nu a dezvoltat până la capăt această idee, pentru că *ens a se* înseamnă a nu implica nimic de obiect în existenţă [...], implică deci caracterul activ, subiectiv al unei existenţe veşnice [...] El e Tatăl prin excelenţă al tuturor [...] este Subiectul prin excelenţă, este Persoană absolut liberă”[71]. El nu suportă existenţa în mod pasiv, adică înţelesul exact al lui *απαθης* atunci când e aplicat lui Dumnezeu (şi nu acela de nepăsător)[72]. Fiind prin fiinţă mai presus de orice relaţie, în calitate de Subiect, ”poate intra prin voinţă în relaţie cu o lume pe care o creează şi o susţine benevol”[73]. Din existenţa legilor rezultă existenţa unui subiect care să fie deasupra tuturor legilor, Subiectul pur şi suprem, Tatăl. Argumentaţia Părintelui Stăniloae, continuă prin afirmaţia că această calitate de Subiect trebuie să fie deplină, independent de existenţa sau nu a creaţiei, deci Tatăl trebuie cugetat împreună cu un Fiu etern, Care să fie şi El lipsit de orice obiectualitate. Relaţia între cele două Subiecte trebuie să fie dincolo de orice lege, deci nu poate fi decât una de iubire desăvârşită. Această iubire desăvârşită nu se poate închide între Ei (aceasta ar însemna contopirea Lor, cum se întâmplă în Filioque), astfel că trebuie să cugetăm şi al treilea Subiect. Iubirea intratreimică poate fi gândită în chip perihoretic, soluţie care salvează de triteism raţionamentul de mai sus. Cele trei Subiecte trebuiesc gândite ca fiind o Unitate, pentru că ”absolutitatea nu poate fi proprie unei substanţe compuse prin natura ei şi deci dominată de relaţia părţilor”[74]. Dar pentru că noi, ca părţi ale realităţii creată benevol de El, obişnuim să numim tocmai această creaţie ca fiind, spunem despre Cel ce există prin Sine că este mai presus de fiinţă”[75].

Termenul de persoană, pe care teologia modernă l-a generalizat, fiind folosit atât pentru a numi Subiectele Treimii, dar şi subiectele umane, desemna la început (lat. persona, el. *προσοπον*) faţa, sau masca unui personaj, sugerând o tendinţă spre sabelianism. Mutaţia semantică care s-a produs, a fost aceea că persona a rămas o mască, şi-a pierdut propriul conţinut semantic, însuşindu-şi înţelesul grecescului *υποστασις*. Părintele Stăniloae a îmbogăţit, de asemenea, conţinutul semantic al acestui termen, utilizând unele intuiţii ale personalismului secolului al XX-lea, pe care le-a adaptat moştenirii patristice şi mai ales logosologiei Sf. Maxim Mărturisitorul. În acest fel, Părintele a evitat capcanele pe care le aminteşte Păr. Diac. Ioan Ică jr.: personalism existenţial (Berdiaev, Bulgakov, Yannaras, Zizioulas) sau ”metaontologie harică” (Lossky, Panagopoulos)[76]. Pentru Părintele Stăniloae, persoana este subiect, iar natura, ca obiect, tinde spre o stare ipostatică determinată. Rolul persoanei este de a activa ”intenţionalitatea spre comuniune” sau dragostea; ”subiectul constă în manifestarea dragostei, dar însăşi natura tinde spre această manifestare a dragostei”[77].

---

70 Cele patru sute capete..., op.cit., pp.107-108

71 Sf. Dionisie Areopagitul, Opere ... op.cit., p.177

72 Dogmatica I ...,op.cit., p.108

73 Dumnezeu este Iubire, ...op.cit., p.374

74 Ibidem, loc.cit.

75 Sf. Dionisie Areopagitul, loc.cit. Ce avem aici s-ar putea numi *varianta Staniloae argumentului ontologic*. Deferenţa faţa de scolastică a Parintelui a avut ca suport, se ştie, o erudiţie corespunzătoare; iar Anselm din Canterbury nu era ocolit niciodată din analizele colocviale pe care le făcea teologiei de şcoală. Si totuşi, Parintele obişnuia de multe ori să *recite* acest raţionament... Aici (în nota traducătorului la cea de-a şasea scolie la ”Despre Numirile Divine” aflăm explicaţia: ”Scolastica a reluat ideea lui *ens a se*, dar fără să o dezvolte până la capăt”.

76 Dc. Ioan Ică jr., Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană, în vol. Persoană şi comuniune, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, p.374

77 Pr. Prof.. D. Staniloae, Iisus Hristos sau restaurarea omului, ed. a II-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993, pp.110-127, citat în Persoană sau/şi..., p.376

”Intenția lui Dumnezeu a fost ca și omul să existe ca un eu ireductibil, capabil să-și apere în relațiile de comuniune vatra intimă a ființei sale”. Relațiile dintre persoanele umane arată pe de o parte cât de strânsă poate fi comuniunea între ele, dar pe de altă parte ireductibilitatea eurilor, în chiar cea mai desăvârșită unire a lor[78]. Iar în 1971, Părintele scrie: persoana e o realitate misterioasă în gradul suprem și imposibil de definit numai ca iubire; ea este focarul tuturor însușirilor, energiilor, manifestărilor...”[79].

Personalismul Părintelui a rămas în limitele patristice pentru că este ridicat pe logosologia maximiană[80]. Structura *λογοι*-că a creației este una a nesfârșitei bogății de relații și sensuri coerente care se unesc și se armonizează în Logosul suprem, care este Hristos; iar conceptul de persoană susținut de către Părintele Stăniloae este singurul compatibil cu acest web, în raport cu care www-ul contemporan este doar o palidă imagine.

3.2. Infinitatea lui Dumnezeu și mărginirea creației

Infinitatea este socotită, în general, o condiție necesară a absolutității. Dacă absolutitatea poate fi conceptualizată, infinitatea este, în realitate, o expresie a neputinței noastre de a conceptualiza orice. ”Nesfârșitele discuții despre infinitul actual și potențial pornesc de la identificarea greșită a aspirației continue spre absolut cu limita acestei aspirații. Infinitatea actuală a lui Dumnezeu este expresia neputinței noastre de a exprima bogăția plenitudinii, în care nu există un interval (*διαστημα*) de parcurs, la capătul căruia să înceapă alt interval[81]. Cuvântul care descrie cel mai bine această plenitudine este *στασις*, stabilitatea, dar nu în sensul de încremenire, ci ”o stabilitate în sensul de persistare în ființa proprie [...] o stabilitate care nu exclude desăvârșirea”[82]. Omul este chemat să se sălășluiască în această plenitudine, dar el trăiește într-o lume mărginită, în care stabilitatea este limitată, totul fiind supus mișcării transformatoare[83], care este susținută de dorul după absolut[84]. Conceptul de infinit potențial este expresia acestui dor.

Eternitatea lui Dumnezeu și posibilitatea timpului Eternitatea este o altă condiție necesară a absolutității. Părintele Stăniloae arată că ”eternitatea nu poate fi lipsită de cea mai esențială dimensiune a caracterului inepuizabil, care trebuie să fie în același timp o dimensiune a vieții în plenitudine. O eternitate lipsită de viața liberă și conștientă este în cel mai bun caz o eternitate ambiguă, lipsită de plenitudinea existenței, deci în fond o falsă eternitate. Chiar eternitatea unei rațiuni pure este o monotonie care ucide și este deci limitată. Eternitatea adevărată trebuie să fie calitatea unei subiectivități desăvârșite, căci numai aceasta este total incoruptibilă și posedă dimensiunile cele mai esențiale ale caracterului inepuizabil și ale noutății infinite de manifestare: interioritatea și voința liberă. Numai subiectul este total necompus, inepuizabil în toate posibilitățile sale și liber”[85]. Această plenitudine nu poate fi atinsă decât în comuniunea perfectă a Subiectelor perfecte. *στασις* este totodată și *κινησις υπερ πασαν κινησιν* mișcarea deasupra oricărei mișcări. Mișcarea automată este identică cu încremenirea[86]. În Dumnezeu nu există ”o depășire a comuniunii realizate spre una mai deplină”. ”Numai pentru că este prin Sine plenitudinea mai presus de orice determinare și devenire, de orice creștere și descreștere, Dumnezeu a putut crea o lume destinată împărtășirii de eternitatea Sa înțeleasă ca plenitudine a

---

[78] idem, Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale, Casa Cărții de Stiință, Cluj-Napoca, 1993, p.30 Aceste relații nu pot fi descrise decât în limbaj antinomic, subliniază Părintele, citându-l pe Max Scheller.
[79] Dumnezeu este Iubire, op.cit.,p.378
[80] Pe care a dezvoltat-o în capitolul ”Lumea, operă rațională a lui Dumnezeu” din Teologia Dogmatică Ortodoxă (v.supra)
[81] Răspunsuri..., op.cit., p.439
[82] Ibidem., p.504 (nota 592)
[83] Ibidem., p.439
[84] Dogmatica I ...,op.cit., p.116
[85] Ibidem., p.122
[86] Ibidem., p.123

comuniunii interpersonale [...]. Numai o eternitate în acest sens face posibilă înțelegerea timpului”[87]. Despre sfinți, știm că se împărtășesc încă de aici de o pregustare a eternității. Astfel, despre Melchisedec, cel ”fără tată și fără mamă”, care ”nu are început zilelor, nici sfârșit vieții” (Evr.7, 3), Sf. Maxim spune că ”s-a ridicat peste timp și fire și s-a învrednicit să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, devenind asemenea prin deprindere, adică după har, pe cât e cu putință, așa cum credem că e Dătătorul harului după ființă” iar Sf. Grigorie Palama spune că cel îndumnezeit devine ”fără început” și ”fără sfârșit”[88].

Spre deosebire de termenul *infinit*, despre care am văzut că nu are un conținut ontologic, fiind doar expresia unei neputințe a creațiunii, termenul *eternitate* este asociabil plenitudinei comuniunii intratreimice, iar participarea omului la eternitate înseamnă participarea lui la această comuniune, în care nu poate intra singur, ci numai împreună cu ceilalți. ”iar deplin îl va avea pe Dumnezeu când va fi unit cu toți semenii săi în iubire”[89]. Această împreună comuniune a celor mântuiți cu Sfânta Treime, și cu întreaga creație îndumnezeită, în eshaton, poate fi asociată cu activarea, actualizarea întregii structuri *λογοι*-ce a creației. Eternitatea apare, din perspectiva creației, ca o mulțime nesfârșită de relații actualizate în sânul ei; posibilitatea timpului decurge de aici, pentru că timpul ne apare ca o relație de ordine completă[90], cea mai *săracă* relație completă pe care o poate imagina matematica.

3.3. Atotprezența lui Dumnezeu și spațialitatea creaturilor

Spre deosebire de atributul eternității, la care am văzut că există o înțelegere independentă de aceea a timpului, în cazul supraspațialității, sau atotprezenței lui Dumnezeu, nu o putem gândi decât relativ la spațiu. Acest lucru nu înseamnă că atributul atotprezenței este lipsit de conținut ontologic; dimpotrivă, el este o condiție necesară a absolutității, o consecință a plinătății supraexistenței divine. El este exprimat limpede în cuvintele Sfintei Scripturi: ”Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo ești. De mă voi coborî în iad, de față ești. De voi lua aripile mele de dimineață și de mă voi așeza la marginile mării și acolo mâna Ta mă va povățui și mă va ține dreapta Ta. Și am zis: ”Poate întunericul mă va acoperi și se va face noapte lumina dimprejurul meu”. Dar întunericul nu este întuneric la Tine și noaptea ca ziua va lumina” (Ps.138, 7-12), profetul Iona caută să fugă de la fața lui Dumnezeu, dar nu are unde să se ascundă: nici pe mare, nici în pântecele chitului și nici la umbra vrejului de fasole; de asemenea în rugăciunea adresată Duhului Sfânt: ”Împărate ceresc, Mângâietorule, Care pretutindenea ești...”

Știința privește mișcarea, spațiul și timpul ca dependente între ele, în sensul în care, dacă socotim mișcarea și timpul ca fundamentale, spațiul devine o realitate derivată, el ne apare ca ceva ce este descoperit, sau produs, sau cucerit ca urmare a mișcării, în timp. Această paradigmă gnoseologică este sursa determinismului în știință și a predestinaționismului în teologie. Dacă acceptăm, însă, un statut ontologic independent pentru fiecare în parte, se deschide calea pentru înțelegerea libertății.

[87] Ibidem., p.124
[88] Ibidem., p.125
[89] Dumnezeu este Iubire, op.cit., p.391
[90] În matematică, relațiile între doua mulțimi sunt definite ca mulțimi alese de perechi de elemente ale celor două - o noțiune care generalizează pe aceea de funcție (prin fucție se realizează o asimetrie apriori a celor două mulțimi, în timp ce relația nu implică obligatoriu o astfel de asimetrie). O relație este completă dacă fiecare element implicat apare în măcar una din perechi. În general, relațiile respectă două propritäți naturale, care sunt reflexivitatea (orice element trebuie să fie în relație cu el însuși, dacă nu în sens propriu, atunci măcar în sensul limitei) și tranzitivitatea. Dacă relația este și simetrică vorbim de relație de echivalență, iar dacă este antisimetrică vorbim de relație de ordine

4. Timpul - interval între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul omului

4.1 Eternitate, eon și timp

În Ambigua, Sf.Maxim definește în felul următor aceste noțiuni: ”Timpul, când se oprește din mișcare, este eon și eonul, când se măsoară este timp purtat de mișcare”, iar ”îndumnezeirea este concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și tuturor veacurilor și tuturor celor ce sunt în timp și în veac”. Referitor la aceste definiții Părintele Stăniloae spune: ”eternitatea care se va instala la sfârșitul timpului va fi o concentrare a întregului timp, împreună cu eforturile făcute de oameni, concentrare penetrată de eternitatea divină, cu care omul a intrat în comuniune deplină”[91]. Părintelele arată apoi că deși timpul a început odată cu lumea creată, el trebuie să-și aibă originea într-o ”eternitate preexistentă”. ”Eternitatea implică timpul”. Timpul a fost în eternitate ca eon virtual, și va sfârși ca eon actualizat și eternizat, cuprinzând în el toate realitățile trăite în creație în decursul timpului desfășurat. Timpul este ”o scară întinsă de eternitatea lui Dumnezeu”. El nu ține de ființa creaturii, ci de condiția ei nedesăvârșită, care impune urcușul. ”Timpul este relația dinamică a creaturii cu Dumnezeu cel etern[92]. Timpul nu a intrat în desfășurare numai odată cu căderea protopărinților, pentru că în starea primordială, omul nu era în condiție desăvârșită, ci chiar odată cu Creația. Rămâne totuși o întrebare: a existat, înainte de cădere, o altă modalitate de desfășurare a timpului, decât cea de după cădere? Și, mai mult, între judecata particulară și cea obștească, sufletul omului trăiește, cumva, un alt tip de eon decât cel din eshaton? Într-o interpretare *λογοι*-ică, putem identifica eonul virtual chiar cu structura *λογοι*-ică, așa cum a hotărât-o Dumnezeu în Sfatul cel de Taină, iar eonul eternizat cu împlinirea acestei structuri în Logosul-Hristos. Timpul este dat, atunci, de dinamica *λογοι*-lor, astfel că putem accepta faptul că timpul dinaintea căderii ar fi putut avea altă desfășurare decât cea a relației de ordine completă, pentru că și dinamismul *λογοι*-lor trebuie să fi fost altul. De asemenea, cunoaștem din Sfânta Tradiție faptul că la judecata particulară sunt cântărite numai faptele persoanei respective, în timp ce urmările acestor fapte sunt judecate abia la Sfârșit. Acest lucru înseamnă că între cele două Judecăți, sufletul nu trăiește comuniunea desăvârșită, deci eonul nu e deplin eternizat.

Într-o lucrare filosofică pe tema timpului, Gh. Anghelescu abordează temă Eternitate, eon și timp, pornind de la un studiu al lui Oscar Cullmann, ”Christ et le Temps”; el identifică originea iudaică a termenului de *αιον* în cuvântul olam, și distinge între *αιον*-ul dinaintea creației, cel de după ”ceea ce se numește sfârșitul lumii”, și *αιον* -ul prezent. Timpul ”în linie dreaptă” ar fi jalonat de *αιον* -i , între care ar fi situați *καιροι* fixați de Dumnezeu[93]. Deși d-sale îi pare naivă, viziunea liniară asupra timpului este totuși fundamentată dogmatic încă de la Sinodul al II-lea Ecumenic, în chiar Simbolul de Credința: ”Aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie”, și în plus, este o realitate palpabilă. Pe de altă parte, aspirațiile unor oameni spre trăirea unui altfel de timp (multidimensional, ciclic, reversibil, etc.) nu justifică construirea unor ontologii și cu atât mai puțin a unor teorii științifice, care să hrănească astfel de iluzii (v. infra: Timpul liturgic). Acest timp liniar, este, după cum am văzut, scara pe care ne-o întinde Dumnezeu; mai mult decât atât este chiar o *muchie de cuțit* pe care mergem, depinde, nepăsători sau cutremurați de frică, dar întotdeauna sprijiniți de harul lui Dumnezeu. Și, chiar dacă pare puțin forțat, există și un argument matematic pentru acceptarea timpului liniar ca realitate ontologică a lumii căzute: mulțimea relațiilor matematice care se pot construi pornind de la o mulțime numărabilă de subiecți este identică cu mulțimea numerelor reale!

---

[91] Teologia Dogmatica I...., op.cit., p.127
[92] Ibidem, p.128
[93] Gh. Anghelescu, Timp și dincolo de timp, Editura Universității din București, 1997, p.25

4.2. Creația din nimic, în timp

Ideea creației ”ex nihilo” nu a fost explicitată de la început în iudaism. Referatul biblic al Facerii, vorbind despre ”pământul netocmit și gol” (Fac.1, 2) putea lăsa loc speculațiilor metafizice, ceea ce s-a și întâmplat la contactul cu civilizația elenistică. Nu întâmplător, însă, tocmai atunci se produce prima mărturie biblică explicită: ”Rogu-te, fiule, ca la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din cele ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu...”(II Mac.7,28)

”Ex nihilo” a fost afirmat cu tărie în Biserică încă de la început[94], în legătură și cu faptul că prima erezie care a atacat Biserica a fost gnosticismul. În sec. al III-lea, paradigma metafizică reușește o adaptare la doctrina ”ex nihilo” prin Origen, care susținea, după cum am văzut, ideea unei creații din nimic a materiei, ca pedeapsă pentru căderea spiritelor.

Pr. Moșoiu analizează această învățătură așa cum apare la Sf. Maxim Mărturisitorul. ”Creația este total dependentă de Dumnezeu, în timp ce Dumnezeu este absolut independent și transcendent față de creație”. Această deosebire fundamentală, care a fost descrisă în scolastică prin afirmația că nu există *analogia entis*, la Sf. Maxim este numită abis (*χασμα*) și descris prin categorii ca: deosebire (*διαφορα*), despărțire (*διαιρεσις*), distanță și separare (*διαστασις*; *–διαστημα*), împrăștiere (*διαστολη*)[95]. Toți acești termeni au avut importanță în disputele hristologice, arată Lars Thurnberg.

Părintele Stăniloae arată că planul Lui Dumnezeu în legătură cu lumea este acela de a o îndumnezei. Desigur, îndumnezeirea vizează în primul rând pe om, dar acesta nu poate fi privit izolat de restul creației. Numai pornind de aici se poate înțelege creația lumii din nimic[96]. ”Numai dacă lumea este din nimic prin voia Lui Dumnezeu, ea poate fi ridicată la un plan de perfecțiune în Dumnezeu tot prin voia Lui atotputernică și prin iubirea Lui, după o anumită pregătire a ei pentru aceasta”[97].

Începutul despre care vorbește cartea Facerii este atât începutul coborârii Lui Dumnezeu în timp cât și începutul timpului. Este un *deodată* (*απαξ*) despre care vorbește Platon în ”Parmenide” (156 d)[98], în sensul în care este lipsit de extensiune. Timpul își are originea în voia divină, în acest *deodată* al consimțirii acestei voințe. Dar această voință o conține și pe cea a eonului, ea ”implică persistarea coborârii Lui continui în relația cu toată mișcarea lumii în timp”. Ordinea în care s-a realizat creația este mai întâi o expresie a legăturii între obiectele creației[99], o expresie a structurii *λαγοι*-ce implicite. Timpul dintre creație și cădere, dacă a fost în alt fel decât cel de acum, își găsește aici o imagine concretă: creația s-a făcut deodată, întreagă, din punctul de vedere al timpului liniar, dar conține în sine o desfășurare plenară a ordinii implicite, desfășurare care ne apare în chipul celor șapte zile ale creației.

4.3. Timpul liturgic

Dacă realitatea timpului liniar este, după cum am văzut, implacabilă, timpul liturgic nu este nici refugiu, ieșire din istorie, nici comemorare, nici nu poate fi considerat simplu ca adevărata realitate a timpului, în vreme ce liniaritatea ar fi o iluzie.

Noțiunea de timp liturgic nu este o invenție iudeo-creștină, deși realitatea sa ontologică a devenit posibilă numai după Întrupare. Ca *invenție*, el aparține civilizației egiptene și a fost elementul definitoriu care l-a făcut pe Herodot să-i considere pe egipteni ”oamenii cei mai religioși”. Ceea ce caracteriza timpul liturgic egiptean erau rigurozitatea, precizia obsedantă și

[94] Pr. Nicolae Moșoiu, Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, Editura Paralela 45, Brașov, 2000, p.36, (nota 56)
[95] Ibidem, pp.36-37
[96] Teologia Dogmatica I..., op.cit., p. 223
[97] Ibidem p.226
[98] Platon, Opere VI ... op.cit. p.124
[99] Teologia Dogmatica I ..., op.cit., pp.228-230

minuțiozitatea[100], caracteristici pe care astăzi le regăsim în trăirea islamică a timpului. Aceste exagerări sunt datorate absenței suportului ontologic fără de care totul se reduce la o comemorare, un spectacol.

Temeiul timpului liturgic este comunitar, iar comuniunea între oameni se fundamentează în structura *λαγοι*-că, care este esența timpului. Realitatea timpului liturgic este dată de realitatea împărăției Lui Dumnezeu despre care Mântuitorul spune fariseilor: ”Împărăția Lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut și nici nu vor zice: Iată, este aici sau acolo. Căci împărăția Lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru”(Lc.17,20-21). Locul Împărăției este în Biserică, în trupul văzut al Logosului, Sensul spre care tind toate sensurile (*λαγοι*-i) creației. Timpul liturgic nu este un timp ciclic, ci este eonul în desfășurare plenară spre deosebire de timpul liniar, care apare ca o desfășurare a eonului. Este adevărat că timpul liturgic se proiectează în cel liniar ca un timp ciclic, dar nici imaginea spiralei nu este suficientă aici, pentru că sugerează un paralelism între timpul liniar și cel plenar.

Timpul liniar, timpul simplu polarizat în trecut-(prezent)-viitor, are ca imagine antropologică ierarhia puterilor sufletești: cea rațională pentru trecutul ce oferă siguranța, cea irascibilă pentru autarhia prezentului, iar cea poftitoare pentru nesiguranța viitorului. Lucrare perihoretică a celor trei puteri în omul despătimit este, atunci, imaginea timpului liturgic.

Îndelunga răbdare a Lui Dumnezeu Care așteaptă întoarcerea noastră nu vine dintr-o virtute naturală a eternității. Când Părintele Stăniloae arată că timpul este ”intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu și răspunsul nostru”[101], pleacă de la cuvântul Scripturii: ”Iată Eu stau la ușă și bat! De va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el.”(Apoc.3,20). Așteptarea Lui Dumnezeu înseamnă că El nu vrea să intre cu sila în inima noastră, adică pe calea timpului liniar. Iar libertatea acceptării noastre *declanșează* desfășurarea plenară a timpului.

5. O analiză a valorii teologico-ontologice a paradigmei experimentaliste în fizică

Prin fizică se înțelege, în general, ansamblul științelor matematice despre natură (*φυσις*). Este știut faptul ca acestea, chiar atunci când nu au în comun obiectul de studiu, formează un domeniu științific unitar, ca urmare a folosirii unei unice metode de studiu, care poate fi numită metoda ”experimental - teoretică”. Caracterul matematic al lor face referință la această anumită structură epistemologică pe care o putem descrie astfel: ea presupune existența unui model matematic, i.e. un ansamblu coerent logic de afirmații și un set de reguli de corespondențe între conceptele modelului și entități ale realității externe. Trecerea între nivelul modelului și cel al naturii se face prin ceea ce numim în termeni generali *observație*. Aceasta o înțelegem ca mișcarea *naturală* a informației de la simțuri (sau prelungirile acestora, care sunt aparatele) la intelect. Caracterul general al acestui concept constă în faptul că nu explicităm condițiile în care are loc acea propagare *naturală* a informației. Observația conduce la formularea unor enunțuri, numite propoziții empirice, care în principiu nu au strict aceeași natură cu cele din logica modelului teoretic, numite propoziții predictive. Elementul esențial al metodei constă în compatibilizarea, din punct de vedere logic, a celor două tipuri de enunțuri, în vederea unei operațiuni de comparare. Rezultatul acestei comparații are ca rezultat acceptarea sau respingerea modelului teoretic. Dacă operațiunea de compatibilizare s-ar efectua *postfactumn*, sarcina ar fi, desigur, enorm de grea, iar operațiunea ar rămâne suspectabilă de mașinațiuni matematice subiective. De acest lucru au fost conștienți toți cei care, începând cu Aristotel, s-au îndoit de posibilitatea de a matematiza, cumva, știința despre ”lumea sublunară”. Matematica a putut fi

[100] Rene Taton, Istoria generală a științei vol. I, trad. rom., Editura Stiințifică, București, 1970, pp.57-58.
[101] Teologia Dogmatica I..., op.cit., pp.128-134 Dumnezeu este Iubire ...,op.cit., p.381

adusă în discuție numai după acceptarea – implicită – a ideii că fenomenele pot fi controlate, ceea ce permite obținerea directă a unor propoziții empirice compatibile cu cele predictive.

Fizica din antichitate până la Galilei, înțeleasă numai în determinațiile sale epistemice, pare tributară modului ”primitiv” de efectuare a observațiilor cu finalitate epistemică. Aceasta este o idee foarte populară și impusă aproape ca un truism în cultura comună de astăzi. S-a mers până la a nega finalitatea epistemică a observațiilor ce au condus pe antici la teoriile lor. Lăsând la o parte aceste afirmații categorice și neverificabile în fond - ceea ce este în afara îndoielii este faptul că observațiile anticilor se făceau de regulă fără instrumente. Excepțiile (câte cunoaștem: Aristarh, Heron, Arhimede), confirmă regula, pentru că rezultatele lor sunt în flagrantă contradicție cu știința vremii (sau ceea ce cunoaștem astăzi că a fost știința vremii). Și dacă ne întrebăm de ce nu au folosit anticii în mai mare măsură instrumentele pentru observațiile lor științifice, nu putem apela la răspunsuri care se refera doar la ”slaba dezvoltare a mijloacelor de producție”. Și aceasta pentru că ”progresul” este în sine un fenomen ”în avalanșă” - care pentru a se produce nu are nevoie decât de inițializare. Singura explicație este aceea că existau în spațiul cultural al vremii anumiți factori inhibitori pentru avalanșa progresului, factori care nu puteau fi de natură socio-economică. Este posibil ca limitarea (pe care am amintit-o la începutul paragrafului) la determinațiile strict epistemice ale fizicii antice să fie cauza impasului la care se ajunge în analiza bazelor acesteia: în conștiința antică exista - în afară de *επιστεμη* și *θεωρια*, factor responsabil pentru direcția generală de extindere a cunoașterii omenești, limitată de interacțiunea noethică cu Divinitatea. În viziunea *metafizicii* heraclitiene (de tip *dialectic*) înțelesurile lucrurilor stau în rațiunile seminale (*λογοι σπερματικοι*), care sunt copii fidele, în miniatură, ale unui *λογος* general al lumii. Divinitatea, cu totul transcendentă, este străină și de *λογος*, deși acesta este văzut ca o divinitate inferioară. Din acest motiv apare o cenzură gnoseologică, care este *θεωρια*.

Paradigma aristotelică în filosofia naturală s-a menținut și în cursul Evului mediu catolic, mai ales prin intermediul filosofiei thomiste, conducând în perioada Contrareformei la atitudinea *antiprogresistă* cunoscută. Este important faptul că evenimentele care s-au produs la nașterea fizicii moderne nu au determinat renunțarea, sau îndepărtarea de thomism. Dimpotrivă, filosofia lui Thoma d'Aquino a fost aceptată ca filosofie oficială a catolicismului. Potrivit Enciclopediei catolice, spațiul este doar ”o entitate conceptuală (*ens rationis*), deși nu este o simplă fantasmă, fiind extrasă din corpuri, care prin extensiunea lor sunt capabile să construiască spații reale. Expresia *ens rationis* este folosită în sensul de a sugera rolul intelectului omenesc în această construcție. Spațiul este conceput ca un receptacul care conține corpurile. Astfel spațiul este înțeles ca o cantitate noncalificată (unqualified quantity); aici *cantitate* desemnează doar multiplicitatea părților omogene din unitatea unui corp, este manifestarea unei esențe, în simplă determinație formală. Spațiul este mai mult decât un accident modal, este accidentul absolut prin excelență al unui obiect corporal. Asemănător aristotelismului, teologia catolică modernă respinge ideea unei cantități goale, afirmând că aceasta este o contradicție în termeni. Spațiul nu este contradictoriu pentru intelectul uman; contradicția apare în momentul în care i se atribuie existența în lumea reală. Spațiul este tot atât de real și de obiectiv ca și lumea corporală[102], dar ca atare, el există doar în mintea omenească. În privința noțiunii de *timp,* se arată că, între cele două direcții de înțelegere, filosofia scolastică aduce o soluție mediană: timpul este ”parțial obiectiv, parțial subiectiv”. El se manifestă concret în mișcările continue, dar mișcarea devine timp numai odată cu intervenția minții omenești. Definiția aristotelică este păstrata integral: *numerous motus secundum prius et posteriorius*. Mișcarea, ca obiectiv distinctă de repaus, este ceva real, înzestrat cu continuitate (totuși intelectul uman o împarte în părți succesive relative la un prezent trecător); această continuitate este obiectul real al conceptului de timp. Indiferent de

[102] The Catholic Encyclopedia, Volume XIV, by Robert Appleton Company, New York 1912, Online Edition 1999 by Kevin Knight, http://www.newadvent.org/cathen/14167a.htm

gradul său de obiectivitate timpul are unele proprietăţi definitorii: ireversibilitatea (pe care Kant o atribuie principului cauzalităţii, iar scolastica naturii proprii a mişcării concrete), aplicabilitatea la evenimentele acestei lumi etc. În privinţa infinităţii timpului, Thoma d'Aquino acceptă posibilitatea teoretică ca timpul să nu aibă început[103].

Observăm că, deşi caută să se depărteze de limbajul aristotelic, scolastica nu se depărtează deloc de matricea metafizică aristotelică. Această consecvenţă cu sine a scolasticii contemporane nu se datorează unei simple persistenţe în greşelile evului mediu catolic, ci are o natură mai adâncă, legată de depărtarea de spiritul patristic. Într-o analiză sumară, patristica este considerată o soluţie de echilibru între platonism şi aristotelism[104]. În realitate *opoziţia* dintre Platon şi Aristotel a fost inventată mult mai târziu, atunci când apusenii au început să recepteze operele filosofice ale antichităţii greceşti prin intermediul civilizaţiei arabe[105]. În Bizanţ, unde moştenirea acestora s-a păstrat fără hiatus, aristotelismul nu este văzut ca o doctrină opusă platonismului, ci ca o dezvoltare a lui. Putem interpeta acest lucru în sensul moştenirii comune parmenidiene, ca definitorie pentru paradigma metafizică; în acest sens locurile în care se pare că cele două doctrine se opun nu sunt relevante. Plotinismul, cu dezvoltarea lui porfiriană, este astfel, o sinteză coerentă a platonismului cu aristotelismul, şi nu una imposibilă, cum a părut să o prezinte apoi toată întâmplarea filosofică ce s-a numit "Cearta Universaliilor". Episcopul de Lincoln Robert Grosseteste defineşte universalul ca existând în lucruri, în afara sufletului, ca o formă a realităţilor individuale.

"Unii susţin că universalul nu există decât în suflet sau în intelect şi nicăieri în altă parte. Este fals. Dimpotrivă universalul este în lucruri. De fapt, universalul este unul în mai multe lucruri aşa cum afirmă Aristotel în Analitica secundă, doar imaginea este în suflet"[106].

Doctrina sa este o sinteză între platonism (teoria Ideilor), aristotelism (teoria universalului în pluralitate) şi peripatetism (teoria Inteligenţelor). Odată cu Albert cel Mare avem o respingere directă a platonismului, dar a unui platonism mutilat, care nu poate face distincţie între universalul de comunitate şi cel de predicaţie[107].

Ucenicul acestuia, Toma din Aquino este cel care pare să-i continue drumul prin deplatonizarea lui Aristotel. Pentru aceasta, el respinge în întregime teoria platonică a Formelor separate şi teoria avicenismului latin potrivit căreia *intelectul agent* acţionează asupra sufletului realizând ceea ce se numeşte *iluminare*. Thoma trebuie să pună în loc justificarea modului prin care cunoaşterea umană este dependentă de senzaţie, păstrând însă toată dimesiunea apriorică a cunoaşterii. Empirismul său se bazează pe ideea aristoteliană a aprehendării *quiddităţilor* (naturii proprii a lucrurilor). În privinţa universaliilor, Toma reia, distincţia *ante rem* - universalul cauzativ, *in re* - cel predicativ (natura comună existentă în lucruri) şi *post rem* - cel abstras din lucruri, reducând-o la cea între *modum partis* şi *modul totius*, care ar corespunde, conform cu Libera, la cea aristolelică între *λογος* - *μορφη* şi *λογος* -formulă[108].

Scopul lui Thoma este, însă, antropologic, el urmărind respingerea dualismului, pentru care găsea ca vinovat pe Platon[109]. Aristotelismul, cu neutralitatea sa aparentă, apărea ca singura cale acceptabilă, desigur în cadrul paradigmei metafizice. Thoma procedează prin eliminare, arătând că universalitatea nu se potriveşte nici esenţei luate în sine şi nici esenţei după fiinţa pe care o are în singulare, ci doar esenţei după fiinţa pe care o are în intelect. De aici rezultă teza

103 ibidem http://www.newadvent.org/cathen/14726a.htm
104 Ioanniis Zizioulas, Fiinţa eclesială, Editura Bizantină, Bucureşti1996, p.56
105 Alain de Libera, Cearta Universaliilor. De la Platon la sfârşitul evului mediu, trad.rom., Editura Amarcord, Timişoara 1998, pp.8-13
106 Ibidem, p.245 Citat din Comentarius in Posteriorum Analyticorum libros, Florenţa, Olschki, 1981, p.141
107 Ibidem, p.254
108 Ibidem, pp.279-280
109 Ibidem, p.267

thomistă: natura în suflet este în același timp universală și singulară, i.e. un concept este singular în sine, și universal în măsura în care este al mai multor lucruri[110].

Respingând vocația universală a esenței în sine, Thoma lovește de nulitate argumentul ontologic, care presupune implicit pe *ens a se*. Prin aceasta Thoma, nu părăsește însă paradigma metafizică, pentru că nu renunță la ideea necesității argumentelor raționale privind existența lui Dumnezeu. *Empirismul* său constă în încercarea de a pune în lumină structura *λογοι*-că a creației, dar demersul său nu este unul de tip patristic, pentru că nu pune accent pe necesitatea despătimirii, ca propedentică la cunoașterea prin făpturi. În loc să descrie calea spre Dumnezeu, el preferă să ne prezinte rezultatul particular al căutărilor sale, neîndoielnic autentice[111]

Într-o analiză pertinentă a thomismului Mircea Vulcănescu prezintă argumentele pe care acesta le aduce pentru existența lui Dumnezeu: 1)pentru că *omne moves movetur* ajungem cu necesitate la existența unui *primum movens*; 2)de la faptul că nici o ființă nu poate fi *causa sui* (în sensul cauzei eficiente) se ajunge la *causa prima*; 3)de la contingența lucrurilor, la necesitatea ființei necesare, *ens a se necessarius*; 4)de la ierarhia conceptelor corespunzătoare esențelor după ființa din intelect, la conceptul esenței supreme; 5)de la rânduiala lucrurilor (structura *λογοι*-că) la Rânduitorul lor (Logosul)[112].

Rezultă de aici că, din nou, nu a fost întâmplător faptul că structura *λογοι*-că experiată de către Thoma a coincis cu cea aristotelică, în care au fost forțate adevărurile de credință creștine. Edificiul său grandios este mort, după cum o exprimă și cuvintele sale, citate de M. Vulcănescu. Este mort nu doar în comparație cu Adevărul dumnezeiesc, ci pentru că este izolat de acesta.

Catolicismul a impus această viziune mutilantă despre lume, probabil pentru faptul că era singura în care adevărurile de credință puteau subzista măcar formal, în limitele paradigmei metafizice. Iar nevoia de metafizică ține de *imperialismul* său în raport cu Cetatea pământească.

Deși considerat de folosofi un realist moderat, Thoma a fost în realitate unul extermist, pentru că teza "Aristotel aici, iar Platon în cer", nu lasă loc nici unei posibilități de dialog între cele două baricade ale filosofiei medievale.

Această încercare de unire[113] forțată între realism și nominalism nu a rămas fără răspuns pentru că *furia nominalistă* din secolele următoare poate fi considerată o reacție la filosofia thomistă. Astfel, discipolul lui Robert Grosseteste, călugărul franciscan, Roger Bacon, contemporan și adversar a lui Thoma, este în general considerat părintele științei experimentale. El afirmă că "nu putem cunoaște nimic din lucrurile acestei lumi dacă nu stăpânim matematica", sau: "raționamentul nu dovedește nimic, totul depinde de experiență", *profețind* că în lupta cu antihristul, Biserica va trebui să folosească potențialitățile pe care le oferă știința experimentală: nave fără vâsle, vehicule automobile, mașini zburătoare, submersibile, poduri suspendate, instrumete de citit la distanțe mari (vezi www-ul) etc. Continuând cercetările de optică ale maestrului său, construiește instrumente optice (microscop, telescop, cameră obscură)[114,115]. Împotriva acestui spirit profetic, Bacon a promovat, în astronomie, principiul "salvați fenomenele"[116].

[110] Ibidem, pp.284-285

[111] Rugat de ucenicii săi să-și comenteze textele, Thoma le spune: "Astfel de lucruri mi-au fost dezvăluite, fraților, încât toate acestea îmi par a nu fi decât paie și vânt". Citat în: Mircea Vulcănescu, Posibilitățile filosofiei creștine, Editura Anastasia, București, 1996, p. 92..

[112] Ibidem, pp.75-81

[113] Era o epocă a unirilor forțate. Pe cea religioasă de la 1274, Thoma din Aquino nu a mai trăit-o

[114] Istoria generală I ..., op.cit., p.609

[115] Roger Bacon s-a adersat papei Clement al IV-lea în 1267, arătândui necesitatea unei reforme a calendarului. Între 1318 - 1344 Jean le Murs, studiind eclipsele, determină cu precizie momentele echinocțiilor și solstițiilor. în 1345, la cererea papei Clement al VI-lea (de la Avignon), scrie un tratat în care preconizează măsurile ce vor fi luate în 1582 de către papa Grigore al XIII-lea.

[116] Ibidem, p. 614

Augustinianul Petrus Hispanus, devenit papa Ioan XXI, obține condamnarea, în 1277, la Universitatea din Paris a aristotelismului arab, dar și al celui thomist. Cel care s-a ocupat de această condamnare a fost episcopul de Paris Etienne Tempiere; între cele 219 de doctrine cenzurate de acesta intră și respingerea aristotelică a mișcării inerțiale . Am văzut mai sus că idea mișcării inerțiale nu îi era străină lui Aristotel, ci aceasta nu era acceptabilă din cauza constrângerilor *theoretice*. Aici Alexandre Koyre polemizează cu Pierre Duhem, care susține în ”Sistemul lumii” : ”dacă ar trebui să atribuim științei moderne o dată de naștere, am alege, fără îndoială: 1277... Înțeleasă ca o condamnare a necesitarismului elen, această condamnare îi va conduce pe unii teologi să afirme ca posibile, în virtutea atotputerniciei lui Dumnezeu, poziții științifice sau filosofice care tradițional, erau considerate imposibile în virtutea esenței lucrurilor. Permițând experimente mintale noi, noțiunea teologică de Dumnezeu cu putere nemăsurată a eliberat spiritele din cadrul finit în care gândirea elenă închisese universul”. Koyre susține că prin această poartă deschisă nu a pătruns nimeni[117]. În schimb el consideră că evoluția spre știința modernă a fost un proces foarte lent în care identifică etape importante: a) nominalismul parizian cu Jean Buridan și teoria impetusului (izvorâtă, se pare, din discuțiile scolastice legate de virtutea supranaturală care se transmite Sfintelor de către un instrument extern)[118]; b) Copernicus, cu modelul naiv al sistemului heliocentric; c) Giordano Bruno[119], văzut ca un mare vizionar, care printr-o intuiție genială a descoperit că sistemul heliocentric este compatibil numai cu un Univers deschis și infinit, în care Pământul este o planetă oarecare, a cărei mișcare în univers este de aceeași natură cu cea a unei corăbii pe mare. Trecând însă de această comparație, Bruno se oprește la teoria impetusului, care, se știe, nu este suficientă pentru întemeierea fizicii moderne; d) Kepler - cel care aduce soluția prin care sistemul heliocentric reușește să ofere predicții superioare celor oferite de sistemul ptolemeic, anume traiectoriile eliptice ale planetelor. Deși este cel care introduce termenul de *inerție*, el o face numai cu referire la rezistența opusă mișcării; e) Galileo Galilei[120], întemeietorul fizicii moderne. Cartea fundamentală este ” Dialog asupra celor două mari sisteme ale lumii”, apărută în 1638 cu binecuvântarea papei Urban VIII. Sunt descrise aici două concepte fundamentale, anume compunerea mișcărilor independente și cel al mișcării inerțiale. Pentru ilustrarea lor, Galilei a folosit un instrument care urma să fie fundamental în dezvoltarea conceptuală a fizicii: experimentul imaginar. Koyre vede aici o influență platonică, iar în victoria științei moderne el vede victoria lui Platon asupra lui Aristotel. *Cartea naturii este scrisă în limbaj geometric*[121] (”Cei care nu cunosc geometrie să nu intre” - deviza Academiei platonice). Descifrarea acestei *cărți* presupune însă eliminarea complexității interdependențelor dintre corpurile individuale. Acest lucru se poate face în două moduri: a) unul este ceea ce înțelegem astăzi prin experiment, anume o observație asupra naturii în care fluxul natural al informației de la simțuri (sau aparate) la intelect este întrerupt de anumite filtre[122], care o structurează și permit repetarea observației în condiții similare de un număr indefinit de ori; b) al doilea mod corespunde direct gnoseologiei platonice: experimentul imaginar, spre deosebire de cel practic, nu este constrâns de realizabilitatea concretă a *filtrelor de informații*. Importanța lui este subliniată de pensonajul Salviati al Discursului: ”nu [am făcut nici o experiență] și nici nu am nevoie să fac, și pot

[117] Ibidem, pp. 618-619
[118] Ibidem, p.627
[119] Ereticul paniteist condamnat, în pofida retractărilor sale, la ardere pe rug. Emulii scientismului triumfător au făcut din el un *martir* al științei în lupta cu *obscurantismul*, chiar dacă motivația acestei crime judiciare a fost doar de ordin religios
[120] Alexandre Koyre, Galilei și Revoluția științifică din secolul al XVII-lea, trad. rom. Valentin Mureșan, în ”Mica Bibliotecă Evrika”, București 1987, pp.5-12
[121] Ibidem, pp.11-12 Afirmație făcută în ”Saggitore” (1623)
[122] Izolarea sistemului de exterior, compensarea influențelor exterioare atunci când ele sunt cunoscute, compatibilizarea informației cu bagajul conceptual cu care lucrează intelectul.

afirma fără nici un fel de experiență că lucrurile stau așa, deoarece ele nu pot sta altfel”[123]. Scopul experimentului imaginar este acela de a realiza o analiză conceptuală, iar *siguranța* lui Salviati nu vine dintr-un dogmatism similar celui profesat de Simplicio, ci din armonia sistemului conceptual obținut, armonie similară *ειδε*-lor platonice.

Mai sus am văzut că, cea ce a făcut antichitatea elenistică să se adopte sistemul fizicii aristotelice au fost constrângerile *theoretice* specifice structurii *λογοι*-ce lipsite de prezența Logosului Întrupat. Cantonarea în acest sistem timp de șaisprezece secole după întrupare s-a datorat unor conjuncturi istorice: în perioada patristică și apoi până la Schisma catolică, creștinii au avut, categoric, ceva mult mai important de făcut. Ceea ce le-a permis apologeților scientismului triumfător să vorbească despre *Evul mediul întunecat*. Mai târziu, concomitent cu implicarea unor ierarhi în politică, monahii aflați sub ascultarea lor au început să fie preocupați într-un mod special de cunoașterea lui Dumnezeu prin făpturi. Depărtarea de spiritul patristic i-a determinat să caute realizarea Reveleției naturale cu orice preț, prin utilizarea unor metode cognitive care să asigure *certitudinea*, independent de Revelația supranaturală, dar cu condiția ca rezultatele primeia să nu contrazică deloc, sau până la o măsură aceptabilă[124] adevărurile Revelației supranaturale.

Aceste metode existau deja și aveau în acel timp o utilitate juridică, alcătuind tipul de investigație inchizitorial[125].

Experimentul științific modern este construit după o structură similară. Se pleacă de la modelul teoretic (care poate fi explicit sau implicit) și se structurează întrebările conform cu acest model. Dispozitivul experimental este construit astfel încât să poată pune aceste întrebări. El realizează filtrajul selectiv al informației, despre care am vorbit mai sus, și poate fi repetat în principiu, de un număr indefinit de ori. În funcție de răspunsul realității la aceste întrebări modelul este aceptat provizoriu sau este respins. În cazul respingerii se caută modificarea modelului *în pași mici* sau este necesară o modificare structurală, în aparatul conceptual (care poate fi operată cu ajutorul experimentelor imaginare). Acest algoritm este cunoscut ca modelul popperian al teoriilor științifice[126]. Condiția teoretică esențială pentru funcționarea acestui algoritm este ca modelele să fie *deschise* spre falsificare, sau, în imaginea filtrelor de informație, acestea să nu filtreze tocmai posibilele răspunsuri negative. Afirmațiile care nu permit, în cadrul modelului, falsificarea se numesc *afirmații ad-hoc*.

De la Galilei la Newton nu a existat o trecere directă și aceasta pentru că ”bunul Galileu [...] cu multă trudă matematică a susținut reintroducerea calităților oculte”, după cum susținea Roger Cotes, editorul celei de a doua ediții a monumentalei lucrări: Philosophiae Naturalis Principia Mathematica[127]. Drumul a trecut prin preotul francez Pierre Gassendi; antiscolastic și anticartesian, părintele Gassendi numește *spațiul* ” simplă capacitate de primire a lucrurilor” și îl descrie ca fiind ”imens, imobil, necorporal și necesar”, iar timpul este ”nelimitat, necorporal și necreat”; mișcarea este o simplă trecere dintr-un loc în altul și are ca motor activitatea cu care este înzestrată materia, (alcătuită din atomii democritieni). Matetria este, spre deosebire de timp,

[123] Ibidem, loc.cit.

[124] Thoma acepta idea că rezultatele științei pot contrazice provizoriu adevărurile Revelației, pornind de la conștiința precarității gnoseologice a științei profane: nici o legătură aici cu doctrina dublului adevăr.

[125] Potrivit acestuia o persoană acuzată de exemplu de erezie, sau ca practică vrăjitoria, trebuie chestionată conform cu un set de întrebări stabilite pe baza prezumției de vinovăție, pentru că viclenia diavolului care îl posedă pe acuzat nu poate fi biruită de cât în acest fel. Totul are în spate ipoteza implicită că Dumnezeu lucrează în lume numai prin intermediul unor organe specializate cum este tribunalul eclesiastic. Aceiași neîncredere în Providență îl face, după cum am văzut pe Roger Bacon să dorească inventarea acelor mașinări (de care însă, oamenii antihristului, la rândul lor, nu s-au sfiit deloc să profite).

[126] Vezi: Karl Ropper - Logica cercetării, Editura Stiințifică și Enciclopedică, București 1981

[127] Isaac Newton, Principiile matematice ale filosofiei naturale, traducere din latină de Victor Marian și Victor Vâlcovici, Editura Academiei Române, București., 1956, p. 20

creată de Dumnezeu. Greutatea nu este, ca la Galilei o calitate ocultă a corpurilor, ci o acțiune a pământului asupra corpurilor (pe ca și-o imaginează ca dată de un lanț invizibil de particule). În 1640 realizează cu succes experimentul legat de independența mișcărilor, (ceea ce mai târziu se va numi principiul relativității) care potrivit lui Galilei nu era realizabil practic din cauza rezistenței aerului. Este primul care enunță în forma pozitivă principiul inerției: un corp situat în ”spațiile imaginare”, deci sustras oricărei acțiuni externe va rămâne mereu în repaus, iar dacă o cauză oarecare îl va scoate din starea de repaus el se va deplasa cu o mișcare uniformă și fără sfârșit[128].

După Isaac Newton, în următorii 150 de ani, filosofia experimentală, devenită între timp fizică, avea să urmeze strâns programul newtonian al filosofiei experimentale, și să obțină teoria electromagnetismului clasic, elaborată de către J. C. Maxwell și confirmată experimental la sfârșitul secolului al XIX- lea. De aici însă, lucrurile au început să se complice în privința imaginii newtoniene asupra lumii. Cu tot entuziasmul lui Cotes, teoria newtoniană fusese rapid îmbrățișată și de către ” hoarda necredincioasă, ”mai exact reprezentații ateismului scientist[129], astfel că August Comte, la mijlocul secolului al XIX-lea periodiza istoria omenirii după cele trei paradigme dominante (succesiv): cea religioasă urmată de cea metafizică și încheiată cu cea științifică. Era epoca scientismului triumfător. Și ca orice turn Babel el avea să se năruie sub povara propriei greutăți. În momentul în care tehnica experimentală a atins anumite limite, au apărut neconcordanțe între predicțiile teoretice și rezultatele experimentale, care nu mai puteau fi anulate prin modificări mici ale modelului. Astfel, la viteze foarte mari principiul relativității mișcării părea să nu mai funcționeze; de asemenea, deși fizica statistică reușise să explice comportamentul termodinamic al sistemelor fizice pornind de la ipoteza structurii atomice a materiei, totuși la energii foarte mici predicțiile teoretice nu erau confirmate. Rezolvarea acestor probleme a ”urmat” programul popperian, prin construirea a două teorii științifice noi, anume Teoria relativității și Teoria cuantică. Într-o reconstrucție logică a acestora, se constată că la baza lor stă exact conceptul de *experiment științific* care a trebuit rafinat printr-o analiză operațională. Astfel, măsurătorile poziției, timpului, vitezei nu se pot defini în orice situație ca o comparație a mărimii respective cu etalonul, ci în acele cazuri, definiția operațională a măsurătorii trebuie să cuprindă elemente esențiale ale teoriei care trebuie confirmată prin măsurătorile respective; acuzația de *petitio principii* este deci la îndemână. Și dacă această obiecție poate fi respinsă la nivel epistemologic (vezi reconstrucția axiomatică a teoriei cuantice realizată de către Günter Ludwig[130]) la nivel ontologic ea rămâne valabilă. Rezultă de aici faptul că teoriile moderne ale fizicii nu-și pot revendica decât o valoare epistemologică și nu una ontologică. Astfel, în cazul teoriei relativității restrânse, cheia de boltă este faptul că viteza luminii este aceeași, indiferent de referențialul în care ar fi măsurată. Dacă nu ar exista rezultatul experimental palpabil al finitudinii acestei viteze, am avea aici o definiție a infinitului. Dar dacă înțelegem infinitul mai degrabă ca expresia unei neputințe conceptuale, decât ca un obiect matematic concret, atunci viteza luminii este în acest sens infinită[131]. În cazul teoriei cuantice *neputința conceptuală* se reflectă atât în structura probabilistă a teoriei[132], cât și în ceea ce se numește ”principiul de incertitudine al lui Heisenberg, potrivit căruia există o limită a preciziei cu care pot fi măsurate

---

[128] Cf. P. Gassendi, Opera omnia , Sttutgard 1964, citat în Istoria Generala II...op.cit.,p. 268-269

[129] E bine cunoscută replica marchizului de Laplace dată lui Napoleon: ”nu avem nevoie de această ipoteză ”, cu referire la Dumnezeu.

[130] G¨unter Ludwig, Foundations of Quantum Physics, Springer Verlag, Berlin 1981

[131] În teoria relativității există o mărime care exprimă acest lucru, anume o parametrizare a vitezei, dată de expresia $\hat{A} = arcth\ v\ c$. Această mărime devine infinită atunci când viteza v se apropie de viteza luminii c, iar compunerea relativistă a vitezelor (diferită de cea galileană) este echivalentă cu compunerea galileană a parametrilor $\hat{A}$. Un alt exemplu în acest sens este din termodinamica axiomatică, unde temperatura absolută este definită natural ca - 1 T , unde T este temperatura absolută definită *tradițional*. Aici, ceea ce numim zero absolut considerat ca o temperatură inaccesibilă, corespunde la *-1* deci inaccesibilitatea este evidentă.

[132] Este vorba de un caracter intrinsec, nonsubiectiv al probabilității

simultan anumite perechi de mărimi fizice. Se pare, însă, că avem de-a face cu neputința de a conceptualiza mărimile fizice de tipul spațio-temporal în cazul a ceea ce numim *microparticule*.

Din punctul de vedere al credinței creștine, caracterul non-ontologic al acestor teorii este foarte important, pentru că, se știe, imaginea asupra lumii pe care ele o oferă, este în divergență cu cea patristică, pe care am încercat să o sintetizăm în prima parte a acestei teze.

Astfel, două din consecințele teoriei cuantice sunt posibilitatea *teleportării* (transportarea instantanee a unui sistem fizic într-un alt loc din spațiu) și a *autodinamicii* (călătoriile în timp). Acestea nu sunt chestiuni exotice, extrapolări ale teoriei dincolo de domeniu de validitate verficat, ci consecințe ale teoriei verificate experimental. În aceste cazuri, ceea ce separă apele între epistemic și ontologic este principiul de individuație: *teleportarea* realizată experimental constă în distrugerea unei particule cuantice într-o regiune din spațiu, și producerea uneia identice, aflată în aceeași stare cuantică, într-o altă regiune spațială; indiscernabilitatea cuantică[133] ne permite să vorbim de o individuație slabă potrivit căreia este vorba de aceeși particulă, care a suferit o *teleportare*[134]. Ontologicul, însă, nu poate fi *degrevat* de varianta tare a principiului individuației. Atât timp cât fizica modernă nu revendică un caracter ontologic tare pentru aparatul său conceptual nu apar paradoxuri. Altfel, vorbim despre *pisica lui Schrödinger, prietenul lui Wigner, paradoxul gemenilor* (pentru teoria relativității), *startrack*, etc.

După cum am văzut, structura *λογοι*-că a creației are toate caracteristicile unei structuri holiste. Dar în acest caz *unitatea* care este dată de Logos (și nu de o simplă *ordine înfășurată*) este una încă potențială atât cât suntem sub timp. Pericolul teoriilor holiste ale fizicii constă în aceea că susțin că *ordinea implicată* este actuală, deci rolul omului de *Mediator* între pământ și cer ar fi anulat.

O altă problemă delicată de la interferență teologie-fizică este cea a teoriilor de tip Big-Bang ale universului timpuriu. Paternitatea ideii Bing-Bangului este atribuită părintelui Georges Lemaître, abate și profesor de matematică la Universitatea din Bruxelles, la începutul secolului al XX-lea[135].

El a pornit de la constatarea experimentală a unei modificări în spectrul radiațiilor electromagnetice provenite de la stelele îndepărtate, modificare ce poate fi pusă în legătură cu o îndepărtare reciprocă a galaxiilor, cu un fenomen de expansiune globală a Universului (expansiunea Hubble); acesta ar putea fi urmarea unei explozii inițiale, identificabilă tocmai cu Creația lumii din nimic, în timp. Teoria părintelui Lemaître a fost desconsiderată mult timp, până când în 1965 s-a produs o altă constatare experimentală (anume descoperirea existenței unui fond de radiație electromagnetic ă cosmică izotropă, a cărei sursă nu pare a putea fi decât o astfel de explozie primordială). În cosmologie a avut loc atunci o *revoluție copernicană*. Cartea lui Steven Weinberg "Primele trei minute ale Universului"[136] prezintă marelui public, în forma unui
scenariu cinematografic, teoria care se închegase deja și fusese acceptată de marea majoritate a cercetătorilor implicați în cosmologie. Conform acestui model, așa numitele *găuri negre*, în care

---

[133] Proprietatea microparticulelor identice de a nu putea fi deosebite între ele ("etichetate") prin nici un procedeu experimental. Principiul de individuație nu este operațional în teoria cuantică, ceea ce este evident și din fenomenul de nonseparabilitate, care constă în realizarea unui tip de corelații între două sisteme cuantice care interacționează, corelații care permit interpretarea potrivit căreia cele două sisteme formează un întreg (*o̦on*), chiar dacă ele sunt separate spațial și nu mai pot interacționa. În avalanșa (re)interpretărilor se ajunge la *holism* ca principiu universal. Din păcate, din punctul de vedere al epistemologiei popperiene, aceasta nu înseamnă decât introducerea unor ipoteze ad-hoc. Este cazul teoriilor de tip *new-age* ale lui David Bohm și Fritjof Capra bazate pe cercetările unor Jack Serfatti și Karl Pribran (vezi: Bruno Wurtz, New Age, Editura de Vest, Timișoara, 1992, pp. 167-184)

[134] De aici până la teleportarea sistemelor macroscopice nu ar mai fi decât o chestiune strict tehnică, deci sofismul prin care holismul comportării cuantice devine un holism universal, este incheiat.

[135] Nicolae Ionescu Pallas, Relativitate generală și cosmologie, Editura Stiințifică și Enciclopedică, Bucure ști1980, p.46

[136] Steven Weinberg, Primele trei minute ale Universului, Editura Politică, București 1984

structura spaţio-temporală a teoriei relativităţii generale colapsează într-o singularitate (un cuvânt mai elegant pentru infinit), şi care se pare că există în univers (într-un număr care nu poate fi apreciat), sunt de aceeaşi natură cu singularitatea de la Big-Bang. În 1981 Stephen Hawking (cel care împreună cu Roger Penrose a creat aparatul matematic necesar studiului acestor singularităţi), invitat la Vatican de noul *Sfânt Oficiu* pentru a susţine, împreună cu toată lumea, teoria Big-Bangului, nu a găsit nimic mai bun de prezentat decât rezultatele pe care tocmai le obţinuse, şi care puneau într-o dificultate principială această teorie[137].

Noul model Hawking avea să fie definit în curând: timpul natural, cel cu care fizica funcţionază optim, este obţinut din timpul obişnuit prin înmulţire cu factorul imaginar. În acest fel *timpul natural* este de aceeaşi calitate cu spaţiul, împreună alcătuind o varietate hipersferică într-un spaţiu euclidian cu cinci dimensiuni. În acest model singularitatea Big-Bangului este ocolită, dar el nu funcţionează decât în ipoteza că la momentul iniţial a existat un zero al entropiei (care este măsura dezordinei), iar aşa zisa evoluţie nu este decât expresia creşterii universale a entropiei (care se încheie într-un Big Crunch, dar în care entropia, deci şi dezordinea lumii, devine infinită).

6. Concluzii

Un model al lumii care trebuie să sfârşească inevitabil în cel mai mare haos imaginabil este inacceptabil în Creştinism; din păcate, însă nu sunt prea multe şanse ca Hawking să se fi înşelat sub acest aspect. Oricât ar fi de puternică dorinţa noastră ca fizica să susţină un model de univers asemănător celui în care noi credem, e foarte important să ţinem seama de toate amănuntele. Nu ne putem permite îngăduinţa de a spune: ”singurul lucru care s-ar putea reproşa [...] ar fi un uşor panteism ştiinţific ”[138].

Se pare că, deocamdată, singurul model al fizicii care nu conduce la concluzii aberante din punct de vedere al Revelaţiei supranaturale, este modelul fizicii newtoniene, cu toate lipsurile sale. Doar optimismul gnoseologic al Sf. Maxim şi Părintelui Stăniloae poate fi un sprijin pentru nădejdea într-un un progres ştiinţific real. Între pesimismul Sf. Ioan Damaschin şi optimismul Parintelui Stăniloae este *spaţiul* în care putem *aştepta* sau *căuta*.

[137] Stephen Hawking, Scurtă istorie a timpului, Editura Humanitas, Bucureşti 1994, p.168
[138] Jean Guitton, Dumnezeu şi ştiinţa Ed. Harisma, Bucureşti 1992, p. 8 22

INTERPRETĂRI TEOLOGICO - FILOSOFICE ASUPRA UNOR DOGME CREŞTINE

Conf. univ. dr. **Alexandru SUCIU**

Creştinismul este religia care se întemeiază pe persoana lui Iisus Cristos.

Doctrina creştină cuprinde mai multe principii fundamentale printre care: Dumnezeu, lumea, omul, Iisus Cristos.

a) Dumnezeu

Creştinismul preia şi dezvoltă monoteismul iudaic. În creştinism Dumnezeu este unul singur, este unic, este infinit şi atotputernic. Fiind atotputernic Dumnezeu a creat lumea din nimic numai prin cuvânt, prin spirit.

b) Lumea

Dumnezeu a creat cerul cu soarele, stelele, lumea şi pământul. "La început a făcut Dumnezeu cerurile şi pământul"[1]. Pe pământ Dumnezeu făcut oceanele şi mările, munţii, dealurile, câmpiile şi apele curgătoare. De asemenea Dumnezeu a creat cetele îngereşti. O ceată de îngeri în frunte cu Lucifer s-a răzvrătit. Dumnezeu i-a pedepsit pentru trufia lor transformându-i în diavoli. Ei produc dezordinea şi răul din lume.

Dumnezeu a creat plantele şi animalele, peştii apelor şi păsările văzduhurilor. În a şasea zi Dumnezeu l-a făcut pe om.

c) Omul

În teologia creştină omul este centrul şi scopul creaţiei[2]. El se deosebeşte de toate celelalte creaturi, atât prin modul prin care Dumnezeu l-a făcut, cât şi prin rostul lui în lume. Omul singur nu a fost creat numai prin cuvântul divin. El a fost modelat din pământ peste care Dumnezeu a dat suflare de viaţă, suflet, adică o substanţă spirituală, prin care omul cu ajutorul credinţei poate să se ridice până la Creatorul Său. Sufletul omului este nemuritor, deoarece se împărtăşeşte din spiritul divin.

d) Iisus Cristos

Apostolii, evangheliştii, părinţii Bisericii, teologii creştini susţin că Iisus Cristos este întruparea lui Dumnezeu. Evanghelistul Matei arată că Iisus prin naşterea şi înălţarea la cer împlineşte prorocirile Vechiului Testament. El este Mesia, care a venit pentru mântuirea lumii[3]. Evanghelia după Luca ni-L înfăţişează pe Iisus recunoscut la botez ca "Fiu al Lui Dumnezeu[4]. Evanghelia după Ioan se referă în special la dumnezeirea lui Iisus. Ea este mai mult doctrinară decât evenimenţială.

Simbolul botezului lui Iisus trimite la botezul cu Duhul Sfânt, iar simbolul înmulţirii pâinilor pentru a hrăni mulţimea de oameni înfometaţi exprimă faptul că El este pâinea vieţii celui veşnic. Este indicată aici taina euharistiei, a transformării pâinii şi vinului în trupul Lui Cristos[5]. Însuşi Mântuitorul mărturiseşte că El este Dumnezeu întrupat. Iisus este mijlocitor între

[1] Biblia, Genesa (Facerea), 1:1
[2] Vezi Emilian Vasilescu, Istoria religiilor, Ed. Didactică şi Pedagogică Bucureşti, 1998, p. 396
[3] Biblia, Evanghelia după Matei, 12:17:18
[4] Biblia, Evanghelia după Luca, 3:22
[5] Vezi Biblia, Evanghelia după Ioan, 6:51: Vezi şi Fernand Comte Cărţile sfinte, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1994, pp. 44-45

oameni și Dumnezeu și dovedește aceasta prin cuvânt și faptă. ”Am făcut cunoscut Numele Tău oamenilor pe care Mi I-ai dat din lume”[6]. ”Creștinismul, scrie O. Clement, înseamnă Iisus în care creștinii îl recunosc pe Cristos =”Mesia”, Uns al Duhului Sfânt, Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat, Dumnezeu care a luat trup“[7]. Această idee este susținută și de J. Bauberot care afirmă că mesajul central al creștinismului înseamnă a spune că Iisus este Cristos, trimisul lui Dumnezeu Cel care face cunoscut vocea Tatălui[8].

Discutând despre istoricitatea și mitologia lui Iisus, L. Blaga apreciază că în viziunea Bisericii creștine prin Iisus Cristos s-au realizat profețiile Vechiului Testament iar “Biserica vede în Iisus Hristos întruparea Fiului lui Dumnezeu”[9]. În lucrările sale: ”Îndrumare în filosofie” și “Istoria filosofiei” M. Florian subliniază că însăși fundamentul creștinismului este legat de Iisus Cristos. ”Iisus este Mântuitorul lumii, în El s-a înfăptuit mântuirea “[10].

Filosoful român se referă și la procesul întemeierii doctrinei creștine care s-a cristalizat prin polemici aprinse și contraziceri, culminând cu rupturi eretice. Dezbaterile doctrinare s-au axat pe trei concepte centrale în creștinism: Dumnezeu, Cristos și Omul. Creștinismul îl concepe pe Dumnezeu ca principiu făcător de lume, pe Cristos ca mântuitor al oamenilor, iar pe om ca ființa vinovată de păcatul originar și care păcătuiește în continuare, dar se poate mântui prin jertfa lui Iisus Cristos. În înfruntările teologico-filosofice pentru întemeierea dogmaticii creștine s-au conturat trei dogme principale: dogma treimii, dogma dublei naturi a lui Iisus, dogma păcatului originar și a grației divine[11].

Înainte de a fi consfințite de biserică prin organele sale superioare dogmele trebuiau formulate și susținute prin teze diferite, uneori chiar contradictorii.

> *A)* ***Dogma treimii (trinității)*** este una dintre cele mai discutate din istoria creștinismului. Pentru constituirea noii religii, care își afirmă atât legătura cu monoteismul iudaic, dar și originalitatea sa, era nevoie de clasificări doctrinare și întemeieri dogmatice. Referindu-se la însemnătatea acestei dogme în cadrul tezelor doctrinare creștine F. Farango o numește “paradigma trinității”[12]. În viziunea filosofică prin paradigmă se înțelege un model, un arhetip, un “tipar”, care orientează gândirea și activitatea umană într-o direcție predeterminată.

Primele două concilii ecumenice au discutat dogma treimii. Conciliarul de la Niceea (325) a insistat asupra consubstanțialității Fiului – Iisus Cristos cu Dumnezeu – Tatăl. Presbiteriul Arie, și după el ariasismul, a susținut numai divinitatea lui Dumnezeu.

La acest conciliu s-a adoptat crezul creștin, consfințind astfel pe cele trei persoane ale Treimii. Crezul este chiar simbolul credinței creștine.

Conciliul de la Constantinopol (391) adoptă forma definitivă a Treimii, în care cele trei persoane divine se află în relație fiecare cu celelalte două. În dogma Trinității toate cele trei persoane poartă atributul divinității. Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul, Dumnezeu-Duhul Sfânt una sunt. Mântuitorul într-o discuție cu unul dintre ucenicii Săi spune: ”Cine m-a văzut pe mine, a văzut pe Tatăl”[13]. La fel și Duhul Sfânt este persoană divină “Căci Domnul este Duhul”[14].

---

[6] Biblia, Evanghelia după Ioan, 17:6

[7] Oliver Clement, Cristos din mărturisirile de credință, în Jean Delumeu, Religiile lumii, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 11

[8] Jean Bauberot, Biblia și creștinismul, în Jean Delumau, op. cit, p. 58

[9] Lucian Blaga, Curs de filosofia religiei, Ed. Fronde, Alba Iulia – Paris, 1994, p. 121

[10] Mircea Florian, Filosofia creștina – patristica și scolastica, în volumul Filosofie. Analize și interpretări, Ed. Antet, 1996, p. 57

[11] France Farango, Gândirea fondatoare creștina, în Istoria filosofiei, I, Gândirile fondatoare, coordonata de Jaqueline Russ, Ed. Univers enciclopedic, București, 2000. p.128

[12] Biblia, Evanghelia după Ioan, 14:9

[13] Biblia, A doua epistola a lui Pavel către Corinteni, 3:17

Dogma Treimii este dogma capitală, deoarece are implicații asupra întregii învățături creștine.

Cu toate că Duhul Sfânt este etern la fel cu Dumnezeu-Tatăl, dogma despre Duhul Sfânt a fost explicată mai târziu de Biserica creștină. K. Barth precizează că această dogmă primește o explicație clară doar în secolul al V-lea[15]. Învățătura despre Duhul Sfânt s-a rediscutat în secolul al VII-lea când s-a stabilit că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul.

Dumnezeu este unul în trei persoane, cu o unică natură, o putere, o bucurie și energie comună celor trei persoane. În interpretare filosofică dogma Treimii se referă la plenitudinea infinită a ființei divine în care unitatea implică pluralitatea și reciproca. Acesta este monoteismul creștin.

După înviere, când Iisus se întâlnește cu apostolii le poruncește să boteze toate neamurile "în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh".

B) Dogma dublei naturi a lui Iisus

Iisus Cristos are o dublă natură: umană și divină. Pe de o parte, Iisus este Fiul lui Dumnezeu, El însuși Dumnezeu, iar pe de altă parte, este o personalitate istorică, născut din Fecioara Maria, în Galileea iudaică într-un anumit timp, având deci, o biografie pământească. Arătând că religia creștină este religia superioară, în raport cu toate celelalte Hegel constată că dogma dublei naturi a lui Iisus este cel mai dificil de înțeles moment din istoria religiilor. "Această determinare potrivit căreia Dumnezeu devine om … este cel mai dificil moment în religie … Natura divină și natura umană într-una, expresie tare grea …"[16].

În raport cu dogma dublei naturi a lui Iisus, M. Florian constată manifestarea a două erezii. Erezia ariană susține numai divinitatea lui Dumnezeu și doar natură umană a lui Iisus. Opusă acesteia a fost erezia gnostică care înfățișează numai natura divină a lui Iisus[17]. Dogma dublei naturi a lui Iisus a fost susținută de Cyrillos și combătută de Nestor, apoi de Eutyches, care afirmau exclusiva divinitate a lui Iisus. Ea a fost impusă de sinodul ecumenic de la Calcedon (451)[18]. În calitate de Fiu al lui Dumnezeu și născut din Duhul Sfânt și Fecioara Maria, Iisus are o dublă natură: divină și umană.

Natura divină este eternă. Prin divinitatea lui Iisus se înțelege identitatea de natură, lucrare și spirit a Dumnezeului-Tatăl cu Dumnezeu-Fiul. Având în vedere consubstanțialitatea lui Iisus cu Dumnezeu, apostolul Pavel afirma: "El (adică Iisus – n.n.) este chipul Dumnezeului celui nevăzut" și continuă: "Căci în calitate de Fiu al lui Dumnezeu și născut din Duhul Sfânt și Fecioara Maria, Iisus are o dublă natură: divină și umană.

a) Natura divină este eternă. Prin divinitatea lui Iisus se înțelege identitatea de natură, lucrare și spirit a Dumnezeului-Tatăl cu Dumnezeu-Fiul. Având în vedere consubstanțialitatea lui Iisus cu Dumnezeu, apostolul Pavel afirma: "El (adică Iisus – n.n.) este chipul Dumnezeului celui nevăzut" și continuă: "Căci Dumnezeu a vrut ca toată plinătatea să locuiască în El"[19]. După înviere Iisus s-a înălțat la cer unde este alături de Dumnezeu –Tatăl.
b) Natura umană a lui Iisus constă în aceea că El s-a născut din Fecioara Maria, a trăit pe pământ printre oameni, a pătimit, a fost judecat și răstignit de oameni. Dar calvarul și crucificarea lui Iisus s-au săvârșit din voia Tatălui pentru mântuirea oamenilor. În

[14] Vezi Karl Barth, Dogmatics in Ontline, SCM Press LTD, London, 1985, p.467
[15] G.W.F. Hegel, Prelegeri de filosofie a religiei, Ed. Humanitas, București 1995, pp. 446-447
[16] Vezi Mircea Florian, op. cit., p. 57
[17] Vezi Mircea Florian, op. cit., p. 57
[18] Ibidem, p. 60
[19] Biblia, Epistola lui Pavel către Coloseni, 1:15,19

viziunea filosofului K. Jaspers Iisus și-a exercitat influența asupra oamenilor în două direcții: "El a fost transformat din Iisus în Hristos, Dumnezeu-Om, dintr-o realitate omenească într-un obiect al credinței". A doua direcție "în întruchiparea sa de om el a fost luat drept model pentru a fi urmat"[20].

C) Dogma păcatului originar și a mântuirii

Păcatul originar este cel făcut de strămoșii noștri Eva și Adam care au nesocotit porunca divină. Cea dintâi pereche de oameni făcută de Dumnezeu a trăit în rai, stăpânind peste toate creaturile, cu o singură interdicție: să nu mănânce din fructele "pomului cunoașterii binelui și răului". Sub înfățișarea șarpelui, diavolul i-a ispitit, iar Eva și Adam au încălcat porunca divină. Ca urmare a săvârșirii păcatului originar, au fost alungați din rai, trimiși pe pământ unde prin "sudoarea frunții să-și câștige pâinea cea de toate zilele"

De la încălcarea poruncii divine și trimiterea pe pământ, oamenii trăiesc sentimentul vinovăției. Păcatul a schimbat relația lui Dumnezeu cu oamenii din cauza neascultării și vinovăției lor. Prin încălcarea poruncii divine oamenii au respins și iubirea lui Dumnezeu.

Dogma păcatului originar și a mântuirii ocupă o poziție centrală în creștinism. Teza despre păcat este legată de ideea mântuirii. Cu toate că oamenii prin păcat au respins iubirea lui Dumnezeu, totuși Dumnezeu nu și-a întors fața dinspre oameni. Mântuirea este opera lui Dumnezeu făcută din iubire[21]. Pentru a fi răscumpărați din păcatul originar Dumnezeu le-a promis oamenilor un Mântuitor. Promisiunea a fost mereu reamintită de profeții Vechiului Testament. Dumnezeu își sacrifică propriul Fiu, pe Iisus Cristos pentru a-i salva pe oameni din păcat. Fiul lui Dumnezeu se naște om pentru a mântui oamenii din păcatul originar, îi împacă cu Dumnezeu și le aduce din nou dragostea lui.

Problema mântuirii în și prin Cristos, după J. Rogues, este una deosebit de complexă care pune unele întrebări delicate. Mântuirea este o realitate a zilei de azi sau de mâine?
Este individuală sau colectivă? Spirituală sau trupească ?"[22]. După părerea noastră acestea sunt întrebări rămase deschise, care își așteaptă răspunsuri din partea teologiei dramatice creștine.

Un prim răspuns posibil la întrebările lui J. Rogues ar putea fi acesta: Mântuirea fiecărui creștin nu se înfăptuiește numai prin jertfa lui Cristos. Fiecare creștin pentru a se mântui trebuie să urmeze învățătura, ritualurile și practicile creștine. Prin intermediul sfintelor taine creștine, credinciosul participă individual, zi de zi la mântuire.

Iisus în patimile și crucificarea Sa rămâne devotat Tatălui ceresc rugându-L să-i ierte pe oameni. Moartea și învierea Lui Iisus Cristos le va aduce oamenilor iubirea lui Dumnezeu și viața veșnică[23].

În doctrina creștină toți morții vor învia, la judecata de apoi când trupurile lor se vor uni cu sufletele pentru a se înfățișa în fața lui Dumnezeu și în fața lui Iisus Cristos spre a primi răsplata pentru faptele bune și osânda pentru cele rele săvârșite în lumea terestră.

Un alt răspuns posibil la întrebările lui J. Rogues ar fi aceasta: învierea va fi la sfârșitul lumii pentru toți oamenii, deci colectivă, dar judecata va fi individuală. Răsplata sau pedeapsa se face diferențiat în funcție de păcatele cu care este încărcat sufletul fiecărui om.

Iisus este mijlocitorul între Dumnezeu și oameni. "Eu sunt calea adevărului și viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine"[24]. În calitate de mijlocitor Iisus stabilește un nou Legământ între Dumnezeu și oameni. Nu este un Legământ ca între cel dintre Iahve și poporul

[20] Karl Jaspere, Oameni de însemnătate crucială. Socrate, Buddha, Confucius, Iisus, Ed. Paideia, 1995, p. 160
[21] Vezi Emilian Vasilescu. op. cit., pp. 394,397
[22] Jean Rogues, Existenta creștină și nădejdea mântuirii, în Jean Delumeau, op. cit., p. 98
[23] Vezi și Claude Bressolette, Prezentarea creștinismului, în Marile religii, coordonator Philippe Gaudin, Ed Orizonturi, Lider, București 1995, pp. 228,233
[24] Biblia, Evanghelia după Ioan, 14:6

"ales" a lui Israel, făcut prin Avraam şi Moise, ci un Legământ între Dumnezeu şi toţi oamenii, de toate neamurile. Iisus stabileşte un Legământ între Dumnezeu şi oameni nu prin jertfa de animale, ca în ritualurile religiei iudaice ci prin propria Sa jertfă, prin trupul Său frânt pe cruce şi prin sângele Său vărsat. Acesta este trupul Meu …acesta este sângele Meu, sângele Legământului celui nou, care se varsă pentru mulţi pentru iertarea păcatelor"[25]. Aceste cuvinte rostite de Cristos la cina cu cei doisprezece apostoli (Cina cea de taină) întemeiază Sfânta Taină a euharistiei.

[25] Biblia, Evanghelia după Matei, 26:26,28